

724

## उर्दू संग्रह

पुस्तक का नाम .....

.....

लेखक मोहम्मद मोहम्मद मईनुद्दीन साहब B.A

प्रकाशन वर्ष..... 1924.....

आगत संख्या...724.....



124



724;U



B. Russell Problems of Philosophy

प्रतिपद संख्या:	
पुस्तक सं.	95/23
मागत	22.6.2.
तारीख	
गुरुकुल कांगड़ी कॉलेज	



1/-

724

نصائح و مسائل فلسفہ

سک پرچہ نمبر ۱۹۷۸-۱۹۷۹

۲۳

مسائل فلسفہ

مصنفہ

بی۔ رل



فترت جلد

مولوی محمد معین الدین حسنا انصاری

پوستکالای

گورکول کانگری

بی۔ اے (کتاب) - ایم۔ آر۔ اے - پریس - پریسٹریٹ لا  
۳۳۳۳۳ ۳۳۳۳۳ ۳۳۳۳۳ ۳۳۳۳۳ ۳۳۳۳۳

نصائح و مسائل فلسفہ

یہ کتاب مسرز ولیمس اینڈ ناگیٹ لندن کی اجازت سے  
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کر کے  
طبع و شائع کی گئی ہے۔

## ویساچہ

چونکہ یہ کسی سلبی تنقید کا محل نہ تھا اسلئے میں نے صفحات ذیل میں فلسفہ کے صرف اوہی مسائل کے بیان پر اکتفا کی ہے جنکی بابت میرے نزدیک کوئی بات ایجابی یا کارآمد کہی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اس تصنیف کا اکثر حصہ ابعاد الطبعیات پر نہیں بلکہ نظریہ علم پر مبنی ہے اور بعض مباحث جن میں فلاسفہ نے بہت کچھ رد و قبیح کی ہے اگر کہیں بیان میں آئے ہیں تو نہایت اختصار کے ساتھ۔

مجھے جی۔ ائی۔ مور صاحب اور جے۔ ایم کیمنٹس صاحب کی غیر مطبوعہ تحریروں سے بہت قابل قدر امداد ملی ہے۔ موصوف اول سے عطیات اور اشیاء طبیعیہ کے بارہ میں اور دوسرے صاحب سے ظن اور استقراء کے باب میں۔ اور پروفیسر گلبرٹ مرے کی تنقیدات و تجاویز سے بھی میں نے معتد بہ فائدہ اٹھایا ہے۔

مصنف

# हस्त लिखित पुस्तक

क्र.सं.	विषय	पृ.सं.	वर्ग
१	अथ श्री...	१	...
२	...	२	...
३	...	३	...
४	...	४	...
५	...	५	...
६	...	६	...
७	...	७	...
८	...	८	...
९	...	९	...
१०	...	१०	...
११	...	११	...
१२	...	१२	...
१३	...	१३	...
१४	...	१४	...
१५	...	१५	...
१६	...	१६	...
१७	...	१७	...
१८	...	१८	...
१९	...	१९	...
२०	...	२०	...
२१	...	२१	...
२२	...	२२	...
२३	...	२३	...
२४	...	२४	...
२५	...	२५	...
२६	...	२६	...
२७	...	२७	...
२८	...	२८	...
२९	...	२९	...
३०	...	३०	...

# فہرست مضامین مسائل فلسفہ

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر
۱۰	باب اول - شہود و حقیقت	۱
۱۸	باب دوم - مادے کا وجود	۲
۲۶	باب سوم - مادہ کی اصلیت	۳
۳۴	باب چہارم - تصویریت	۴
۴۵	باب پنجم - علم بر بنائے معرفت و علم بر بنائے بیان	۵
۵۳	باب ششم - استقرا	۶
۶۲	باب ہفتم - علم اصول عامہ	۷
۷۰	باب ہشتم - علم وہابی کیونکر ممکن ہے	۸
۷۸	باب نہم - عالم کلیات	۹
۸۶	باب دہم - ہمارا علم کلیات	۱۰
۹۲	باب یازدہم - علم وجدانی	۱۱
۱۰۲	باب دوازدہم - حق اور باطل	۱۲
۱۱۱	باب سیزدہم - علم - خطا - اور ظن غالب	۱۳
۱۲۰	باب چہار دہم - فلسفیانہ علم کے حدود	۱۴
۱۲۷	باب پندرہم - جنس فلسفہ کی قدر و قیمت	۱۵
۱۲۸	فلسفہ کے متعلق کتابوں کی فہرست	۱۶

# ॐ नमो भगवते वासुदेवाय मन्त्राणि चतुर्विंशतिः

## श्रुतिः ॥ १ ॥

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ २ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ३ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ४ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ५ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ६ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ७ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ८ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ९ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १० ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ११ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १२ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १३ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १४ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १५ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १६ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १७ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १८ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ १९ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ २० ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ २१ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ २२ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ २३ ॥  
 ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ २४ ॥

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# مسائل فلسفہ

## باب اول - شہود و حقیقت

(۱)

۹ صفحہ  
آپا دنیا میں کوئی ایسی مثال موجود ہے جس میں علم کو وہ درجہ وثوق حاصل ہو گیا ہو کہ کسی صاحب فہم انسان کے لئے اس میں شک کی کوئی گنجائش نہ پائی جاسکے؟ یہ سوال خواہ بادی النظر میں مشکل نہ معلوم ہو لیکن درحقیقت یہ منجملہ دنیا کے مشکل ترین سوالات کے ہے۔ اگر یہی بات ہماری سمجھ میں آجائے کہ اس سوال کے کسی قابل اعتماد سیدھے سادے جواب کی تلاش میں کیا زحماتیں پڑیں گی تو جان لینا چاہیے کہ ہم فلسفہ کے میدان میں قدم رکھنے کے لئے بخوبی تیار ہو گئے۔ کیونکہ فلسفہ میں ساری کوشش اسی قسم کے منتہائی مسائل کے حل کرنے میں صرف کی جاتی ہے مگر اس ضمن میں اس بے پروائی اور حکم ادا کا کو دخل نہیں دیا جاتا جو روزمرہ کی زندگی بلکہ مسائل میں بھی عام طور پر جائز رکھی جاتی ہے۔ یہ کوشش شان نقادی کے ساتھ ہوتی ہے۔ یعنی اول تمام باتوں کی پوری چھان بنان کر لینے کے بعد جاری کی جاتی ہے جنگی وجہ سے اس طرح کے سوالات مٹلی ہو گئے ہیں۔ اور ابتداء ہی سے اول تمام ابہامات و اشتباہات کا لحاظ کر لیا جاتا ہے۔ جو ہمارے عام تصورات میں پنہاں ہوتے ہیں۔

روزمرہ کی زندگی میں ہم بہت سی ایسی باتوں کو یقینی قرار دے لیتے ہیں جنکی جلیخ اگر ذرا بھی سختی کے ساتھ کی جاتی ہے تو میری طور پر اس میں اس قدر تناقص نکلتے ہیں کہ پھر بغیر شدید غور و فکر کے سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم کس بات کو باور کرنے کے مجاز ہیں۔ یقین کی تلاش میں یہ قدرتی امر ہے کہ ابتدا موجودہ تجربات سے کی جائے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ ایک معنی سے علم انہی تجربات کے ذریعہ سے حاصل بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس باب میں کہ وہ کیا ہے جس سے ہم کو ہمارے بلا واسطہ

تجربے آگاہ کرتے ہیں، جو قول ہوگا غالباً صحیح نہ ہوگا۔ میں سمجھ رہا ہوں کہ اس وقت میں ایک کرسی پر بیٹھا ہوا ہوں۔ ایک میز میرے سامنے ہے جسکی ایک خاص شکل ہے اور اوسپر کچھ اوراق دکھائی دیتے ہیں جن پر قلمی یا چھپی ہوئی تحریر بھی ہے۔ پھر جو ذرا گردن کو موڑ کے دیکھتا ہوں تو کھڑکی کے باہر نماں بادل کے ٹکڑے اور دھوپ نظر آنے لگتی ہے مجھے یقین ہے کہ آفتاب زمین سے نو کروڑ تیس لاکھ میل پر ہے۔ اوسکا کرہ آتشیں زمین سے کئی گنا بڑا ہے، زمین کی گردش محوری کی وجہ سے ہر صبح کو طلوع ہوتا ہے اور ایک غیر محدود زمانہ تک آئندہ بھی یوں ہی طلوع ہوتا رہیگا۔ مجھے یقین ہے کہ اگر کوئی اور صحیح اخلاقت انسان میرے کمرہ میں وارد ہو تو اوس کو بھی وہی کرسیاں وہی میز اور وہی کاغذات دکھائی دینگے جنہیں میں دیکھ رہا ہوں۔ پھر یہ کہ جو میز میں دیکھ رہا ہوں وہی ہے جسپر میرا بازو تکیہ کئے ہوئے ہے۔ یہ سب باتیں اس قدر بدیہی ہیں کہ کسی شخص کے سامنے دہرانے کے لائق بھی مشکل سے ہونگی۔ البتہ ہر اوس شخص کے جس کے نزدیک سرے سے یہی امر معرض شک میں ہو کہ مجھے کچھ علم بھی ہے۔ تاہم پھر یہی ان باتوں پر معقول شکوک ہو سکتے ہیں اور قبل اسیکے کہ ہم اپنے بیان کی صحت کی جانب سے پوری طرح مطمئن ہو سکیں ان تمام امور پر احتیاط کیساتھ بہت کچھ بحث کی ضرورت ہوگی۔

ان مشکلات کی تصریح کے لئے ذرا اسی میز پر دو حصان جمانے دیجئے۔ آنکھ کے لئے یہ مستطیل افغانی اور چکدار ہے۔ چھوٹے میں کلنی ٹھنڈی اور سخت ہے۔ جب اسے کھٹکھٹاتا ہوں تو اس سے ایک آواز پیدا ہوتی ہے جس سے لکڑی ہونا پاپا جاتا ہے۔ اگر کوئی اور شخص اسکو جھوٹے دیکھے اور آواز سننے تو وہ بھی میرے اس بیان سے اتفاق کرے گا، حتیٰ کہ پھر کوئی نیا سوال تک نہ پیدا ہوگا۔ لیکن جوں ہی زیادہ اور صحت کا خیال آتا ہے ہماری دشواریاں نمودار ہونا شروع ہو جاتی ہیں۔ گو مجھے یقین ہے کہ یہ میز درحقیقت کا سر تا سر کیڑا رنگ ہے پھر بھی اسکے وہ جیسے جنس پر روشنی پڑتی ہے دوسرے حصوں کے دیکھتے ہوئے بہت زیادہ چمکتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور بعض حصے روشنی کے الٹ پھیر سے بالکل سفید سے معلوم ہوتے ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ اگر میں ذرا بھی جنبش کروں تو جن حصوں پر عکس پڑتا ہے وہ بدل جائینگے اور میز پر رنگ کے جو تغیرات نمایاں ہیں پلٹ جائینگے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر اس میز پر کئی آدمی ایک ساتھ نظر جمائیں تو ان میں سے دو آدمی ٹھیک ایک طرح کی رنگ آمیزی ہرگز دماغ خطہ کر سکیں گے۔ کیونکہ دو شخص کبھی کسی مشترک نقطہ نگاہ پر ایک ساتھ پہنچ ہی نہیں سکتے۔ او

جہاں نقطہ نگاہ میں فرق آیا روشنی کے طرز انکاس میں بھی فرق پیدا ہو گیا۔  
 ایسے فرق اکثر علمی اغراض کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ لیکن نقاش رنگیں نگار کیلئے  
 تمام اہمیت ایسے ہی فرقوں کو حاصل ہے۔ نقاش کو یہ سمجھنے کی عادت چھوڑنا پڑتی ہے کہ جو رنگ  
 بادی النظر میں کسی شے کا حقیقی رنگ قرار پاتا ہے وہ اسی صورت سے دکھائی بھی دیتا ہے۔ اور کو  
 تمام پیش نظر اشیاء کو اوس صورت پر دیکھنے کی عادت ڈالنا ہوتی ہے جس نسبت سے کہ وہ نمودار  
 ہوں۔ بس اسی وجہ سے اوں تفریقات کی حد شروع ہوتی ہے جسکی وجہ سے فلسفیانہ مباحث میں  
 سب سے زیادہ گتھیاں پڑتی ہیں۔ منجملہ ان تفریقات کے ایک تفریق "اللبا اھر" اور "الحقیقت"  
 کی ہے۔ یعنی اشیاء عالم نمایاں کیونکر ہوتی ہیں اور انکی اصلیت کیا ہے۔ نقاش کا مقصد  
 انکی صورت ظاہری دریافت کرنا ہے۔ عام کاروباری لوگ اور ارباب فلسفہ اصلیت  
 کے جو یا ہیں۔ لیکن فلاسفہ کی طلب نسبت ہر کار پر داز آدمی کے زیادہ شدید ہوتی ہے بلکہ رحمت الگ  
 بھی کیونکہ فلاسفہ کو اس راہ کی تمام دشواریوں کا احساس قبل ہی سے ہو جاتا ہے۔

پھر اسی میز کو لیجئے۔ ہم اب جس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں اوس سے واضح ہو گیا کہ کوئی رنگ ایسا  
 نہیں نظر آتا جسے کسی امتیازی وجہ سے کہہ سکیں کہ بس ہی اس میز یا اوس کے کسی حصہ کے ساتھ  
 مخصوص ہے۔ کیونکہ یہ میز اگر ایک طرف سے ایک قسم کے رنگوں کی دکھائی دیتی ہے تو دوسری جانب سے  
 دوسرے رنگوں کی۔ اور اسکی کوئی وجہ نہیں کہ ان میں سے بعض رنگوں کو بہ نسبت اسکے دوسرے  
 رنگوں کے زیادہ حقیقی شمار کیا جائے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ایک مقررہ نقطہ نگاہ سے دیکھنے پر رنگوں کی  
 تقسیم مصنوعی روشنی میں دوسری ہوگی رنگ کے اندھے کے لئے اور ہی ہوگی اور آسمانی رنگ کے  
 تالوں کی عینک لگا لینے کے بعد کچھ اور۔ حالانکہ اندھیرے میں وہاں کوئی رنگ نہ ہوگا۔ لیکن  
 جہاں تک چھونے اور سننے کا تعلق ہے ہماری میز پھر بعینہ وہی ہے۔ لہذا رنگ کوئی ایسی چیز نہیں  
 جو میز میں سرایت کئے ہوئے ہو بلکہ اوس کا ہونا صرف میز اور اوس کے دیکھنے والے میز رنگ  
 روشنی پہنچنے کے انداز پر موقوف ہے۔ یوں جب ہم اپنی روزمرہ میں "المیز کے رنگ" کی طرف  
 اشارہ کرتے ہیں تو وہ رنگ مراد ہوتا ہے جو ایک صحیح النظر دیکھنے والے کے لئے ایک معمولی نقطہ نظر  
 سے روشنی مناسب کیفیات کے دوران میں نمودار ہوتا ہو۔ مگر اس میز کے دوسرے رنگ بھی جو  
 روشنی کی دوسری کیفیات کے دوران میں آشکار ہوں وہ بھی اسی رنگ کی طرح "الحقیقی" کہہ جائیگے  
 مستحق ہیں۔ پس تکلف بر طرف اب ہم میز کا کوئی خاص رنگ تسلیم کرنے سے اپنے کو معذور پاتے ہیں۔

صفحہ ۱۳۱

یہی بات اس کی ساخت پر صادق آتی ہے۔ خالی آنکھ سے اگرچہ لکڑی کا دائرہ نظر آسکتا ہے لیکن یوں اس کی سطح چسکنی اور سطح دکھائی دیتی ہے۔ اگر خوردبین لگا کر دیکھیں تو اسی میں بہت سے نشیب و فراز کو یا پہاڑیاں اور داویاں دکھائی دینے لگیں گی اور ہر قسم کے فرق نمایاں ہو جائیں گے جو اب تک خالی چشم سے پوشیدہ تھے اب آپ ان دونوں میں سے "حقیقی" میز کو کہیں گے؟ قدرتی طور پر ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ خوردبین سے نظر آئے اس میں حقیقت زیادہ ہے۔ لیکن ایک زیادہ زوردار خوردبین استعمال کرنے سے یہ صورت پھر بدل سکتی ہے۔ اب اگر ہم کو محض آنکھ کے دیکھے ہوئے پر بھروسہ نہ کریں تو اس خوردبین کے منظر پر اعتبار کیوں ہو؟ غرض کہ اسی طرح ہمارے وہی جو اس باہم کو پھر دھوکا دیتے ہیں جنکے بل پر ہم نے استدلال کی تھی۔

صفحہ ۱۳۲

میز کی شکل کا بھی وہی حال ہے۔ اس کی صورت بھی اسی طرح ناپائیدار ہے۔ عموماً ہماری عادت تو یہ ہے کہ چیزوں کی "حقیقی" شکل کے باپ میں حکم لگایا کرتے ہیں۔ اور یہ حرکت ایسی بے سوچائی سمجھی ہوتی ہے کہ اپنی دانست میں گویا ہم حقیقی شکلیں دیکھ لیا کرتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ ہر مقرر شدہ مختلف نقطہ ہائے نظر سے مختلف نظر آتی ہے۔ اور جس کسی کو نقشہ کشی سیکھنا ہوتی ہے اس کو یہی امر ذہن نشین کرنا ہوتا ہے۔ اگر ہماری میز مستطیل ہو تو تقریباً ہر نقطہ نظر سے یہ معلوم ہو گا کہ اس کے دو زاویے عادی ہیں اور دو منفرجہ۔ اگر اس کے محاذی اضلاع متوازی ہوں تو وہ ایک ایسے نقطہ کی جانب مائل ہوتے ہوئے نظر آئیں گے جو دیکھنے والے کی نگاہ سے بعید ہو۔ اور اگر ان کی لمبایں مساوی ہو تو قریب والا ضلع بہ نسبت دور والے ضلع کے بڑا دکھائی دے گا۔ عام طور پر یہ باتیں میز کو دیکھنے میں نظر انداز ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ عام تجربہ نے شکل ظاہری سے شکل حقیقی کا پیدا کرنا سکھا رکھا ہے۔ اور یہ حقیقی شکل وہ ہے جس سے ہمارے کاروباری اغراض پورے ہوتے ہیں۔ مگر جو ہم کو دکھائی دیتی ہے وہ ہرگز حقیقی شکل نہیں بلکہ اس کی حیثیت ایک نتیجہ کی ہے جو ہم کچھ دیکھ کر اخذ کر لیتے ہیں۔ جو کچھ ہم نظر آتا ہے اس کی حیثیت ہماری ہر نقل و حرکت کے ساتھ برابر بدلتی جاتی ہے۔ الغرض جو اس کی وساطت سے اصل میز کے بارے میں کوئی سچی بات آشکار نہیں ہوتی۔ البتہ اس کی صورت ظاہری

لے بناوٹ سے مراد لکڑی کی قدرتی ساخت یا بافت ہے جو ہر لکڑی کے دل میں نظر آتی ہے مہرہم

کا پتا لگ جاتا ہے۔

حاصلہ نفس پر غور کیجئے تب بھی اسی قسم کی مشکلات آپڑتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ میز کو چھونے سے ہمیشہ سختی محسوس ہوتی ہے۔ اور میز دباؤ کو روکتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے احساس کا دائرہ دار اس امر پر ہے کہ ہم اس کو کتنے زور سے اور کس حصہ جسم سے مس کرتے ہیں۔ پس جب یہ احساس ہمارے جسم کے مختلف حصوں پر منحصر ہے اور زور آزمائی سے اس درجہ متاثر ہے تو اس کے ذریعہ سے میز کی کسی مہینہ خاصیت کا براہ راست منکشف ہو سکتا قابلِ تہنیت نہیں البتہ ان احساسات کو زیادہ سے زیادہ میز کی کسی نہ کسی خاصیت کی علامت مان سکتے ہیں۔ اور شاید یہ خاصیتیں ان احساسات کی علت ہوتی ہوں گرنی الواقع ان علامات میں خود رد و خفا نہیں ہوتیں۔ اور میز کو کھٹکھٹانے سے جو آواز پیدا ہوتی ہے اور پھر بھی یہ بیان زیادہ وضاحت کے ساتھ پورا اترتا ہے۔

پس یہ ظاہر ہو گیا کہ حقیقی میز اگر کوئی وجود رکھتی ہو تو وہ یہ میز نہ ہوگی جس کا تجربہ چھونے یا دیکھنے یا سننے سے براہ مستقیم ہم کو ہو رہا ہے۔ حقیقی میز اگر ہے تو وہ ہمارے علم میں بلا واسطہ آہی نہیں سکتی۔ البتہ بجز اس صورت کے کہ دوسری بلا واسطہ جانی ہوئی چیزوں پر قیاس کرنے سے اسکا علم ہوا ہو۔ اب یہاں دو بہت مشکل سوال پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) آیا کوئی حقیقی میز موجود ہے ؟

اور (۲) اگر ہے تو اس کی ماہیت کیا ہو سکتی ہے ؟

ان سوالوں پر غور کرنے میں چند آسان سی اصطلاحات کا انتخاب مفید ہو گا جنکے معنی معین اور صاف ہیں جس کے ذریعہ سے جو چیزیں علم میں آئیں انھیں معطیات حس کہیں گے۔ جیسے رنگ، بو، سختی، کھڑکھراہٹ، وغیرہ حس اس تجربہ کا نام ہے جس کے ذریعہ سے ان چیزوں کا علم بلا واسطہ ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم کوئی رنگ دیکھتے ہیں تو ہم کو رنگ کا حس ہوتا ہے۔ مگر رنگ ایک "معطیہ حس" ہے نہ کہ خود کسی قسم کا حس۔ پھر یہ رنگ اس شے کا ہے جسکی ہمو بلا واسطہ آگاہی ہوتی ہے۔ یہ آگاہ ہونا حس کا دوسرا نام ہے۔ اب یہ امر بالکل صاف ہے کہ اگر میز کے بارے میں کچھ دریافت ہونا ہے تو چند معطیات حس (مثلاً بادی رنگ، مستطیل شکل، چکنا چن، وغیرہ) ہی کے ذریعہ سے ہو گا جنھیں ہم میز سے منسوب کریں گے۔ مگر بعض مسلمہ وجوہ کی بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میز اور میز کے معطیات حس ایک ہی چیز ہیں

یہ کہ یہ معطیات جس میز کے خواص بلا واسطہ ہیں۔ پس اگر فرض کیجئے کہ حقیقی میز اگر واقعی کوئی ہستی ہے تو یہاں ان معطیات جس اور حقیقی میز کی اضافت کے باب میں ایک اہم اور نیا عقدہ پیدا ہوتا ہے۔

ہم حقیقی میز کو (اگر اوس کا کوئی وجود ہو تو) ایک طبعی شے کہینگے۔ گویا اب غور اس پر کرنا ہے کہ اشیائے طبعی اور معطیات جس میں کس قسم کی اضافت ہے۔ اور پھر جملہ اشیائے طبعیہ کے مجموع کو لفظ مادہ سے تعبیر کریں گے۔ غرض کہ ہمارے دونوں سوالوں کی بالآخر یہ صورت قرار پاتی ہے۔

(۱) آیا مادہ کوئی شے ہے ؟

اور (۲) اگر ہے تو اوسکی ماہیت کیا ہے ؟

شب بار کلمے (۱۶۸۵ - ۱۶۵۳) پہلا فلسفی تھا جس نے اس خیال پر اپنے دلائل شہود سے پیش کئے کہ جو چیزیں ہم کو بلا واسطہ محسوس ہوتی ہیں وہ اپنے وجود کے بارے میں ہماری ذات سے مستثنیٰ نہیں ہوتیں۔ مشککین و منکرین کے رد میں بار کلمے کے دلائل مکمل ہیں۔ ہین ہیلان و فیلائس "یہ ثابت کرنے کے لئے لکھے گئے ہیں کہ مادہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اور عالم بجز تصورات اور اذ بان کے کچھ نہیں۔ ہیلائس اب تک مادہ کا قائل تھا۔ لیکن فیلائس کے آگے اوس کی کوئی ہستی نہیں۔ فیلائس اوس غریب کو بڑی بے دردی سے ناقض آئینہ بچشوں میں لا ڈالتا ہے۔ اور نظمی چکروں میں پھانس کر اس صفائی سے مادہ کا انکار کر جاتا ہے کہ گویا عقل سلیم بھی اسی کے مقتضی تھی۔ فیلائس کی دلیلیں بہت مختلف نوعیت کی ہیں۔ اگر بعض قابل وقت اور صحیح ہیں تو بعض ابھی ہوئی اور مبہم مگر با اینہم اس کامیابی کا سہرا بار کلمے ہی کے سر سے کہ مادہ کا قابل انکار ہونا بغیر کسی نفی کے ثابت کر لے گیا۔ اور ثابت کر دیا کہ کوئی شے ہم سے مستثنیٰ ہو کر

لے اس گروہ کا قدیم نام ہمارے ہاں لا اور ٹین " ہے۔ مگر جدید لا اوریت کی صورتیں ایسی نوعیت کی ہیں کہ فی زمانہ شکیت کی اصطلاح فاصک ترجمہ میں زیادہ عام فہم اور مفید ہوگی۔ یہ اصطلاح بھی فی الجملہ نئی نہیں ہے۔

لے وجود باری کے منکر ہیں۔

مترجم

صفحہ ۱۹

صفحہ ہستی پر استوار رہ سکتی ہے تو وہ ہمارے احساسات کی علت بلا واسطہ نہیں ہو سکتی۔ مسئلہ وجود مادہ سے دو نکتے متعلق ہیں جن کا واضح کرنا نہایت ضروری ہے۔

عموماً مادہ "سے ہم لامحدود ذہن" مراد لیا کرتے ہیں۔ یعنی وہ شے جس سے فضا ملمو ہے اور جو قطعاً خالی از عقل و شعور سمجھی جاتی ہے۔ بار کلتے نے اکثر اسی معنی میں مادہ کے وجود کا انکار کیا ہے۔ یعنی وہ اسکا منکر نہیں کہ وہ مطلقاً جس جنہیں ہم اس میز کی علامات وجود شمار کرتے ہیں وہ درحقیقت کسی نہ کسی ایسی شے کی نشانیاں ہیں جو ہم سے اپنے وجود کے باب میں مستغنی ہیں۔ وہ انکار اس بات سے کرتا ہے کہ یہ نشانیاں والی چیز غیر ذہنی ہے یعنی اس کا شمار نہ ذہن میں ہے نہ کسی ذہن کے تصورات میں۔ بار کلتے معترف ہے کہ کوئی نہ کوئی شے ایسی ضرور ہے جو ہمارے اس کمرہ سے چلے جانے یا آنکھیں بند کر لینے کے بعد بھی یہاں بقید وجود باقی رہیگی۔ اور جس امر کو میز کے وجود سے تعبیر کیا جاتا ہے اوس کی بدولت یہ گمان قائم کرنے کے اصلی وجہ پیدا ہوتے ہیں کہ ہمارے نہ دیکھنے کی حالت میں بھی کوئی نہ کوئی شے قائم ضرور رہتی ہے۔ مگر بار کلتے کے نزدیک (میز کو دیکھنے میں) جو کچھ نظر آتا ہے اوس سے یہ (باقی مادہ) شے اپنی اصلیت کے لحاظ سے بالکل مختلف نہیں ہوتی۔ اور فی الجملہ امر بینش سے بھی یکملم مستغنی نہیں ہوتی گو ہماری ہی آنکھ سے دیکھے جانے پر اوس کے وجود کا دار و مدار نہیں۔ اس صورت سے اوسکی رائے بالآخر یوں قرار پاتی ہے کہ حقیقی میز کا وجود ذہن باری میں تصور کی حیثیت سے باقی رہتا ہے۔ اس صفت کے تصور کو ہماری ذات سے پوری بے نیازی اور مطلوبہ دو اہم ناممکن العلم ہونے کے اس معنی میں حاصل ہے کہ اوس تک ہماری رسائی (جو دوسری صورت میں "مادہ" تک نہیں ہو سکتی تھی) قیاس سے ہو سکتی ہے۔ گو براہ راست اور بلا واسطہ ممکن نہیں۔

بار کلتے کے بعد دوسرے فلاسفہ نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ اگرچہ یہ میز اپنے وجود کے لئے میری آنکھوں سے دیکھے جانے کی محتاج نہیں تاہم کسی نہ کسی ذہن کے ملاحظہ (یا کسی اور صورت سے ضابطہ جس میں آنے) کی ضرورت محتاج ہے۔ گویہ لازمی نہیں کہ یہ ذہن خدا ہی کا ذہن بلکہ اکثر ساری کائنات کا مجموعی ذہن متعلق ہو تب بھی یہی بات باقی رہیگی۔ بار کلتے کی طرح یہ لوگ بھی

لہ ذہن باری لفظی ترجمہ ضرور ہے لیکن فلسفہ کی اصطلاح میں علم باری قائل کہتے ہیں ۱۷ اہادی

خاص کر اس وجہ سے یہ خیال رکھتے ہیں کہ انکے نزدیک بجز ذہنوں اور ذہنوں کے تصورات و تاثرات کے کم از کم ہماری دانست میں کوئی شے درحقیقت ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ فلاسفہ اپنی رائے کی حمایت میں جو دلیل پیش کرتے ہیں وہ کچھ اس طرح پر بیان ہو سکتی ہے۔ "جو کچھ خیال میں آسکتا ہے وہ صاحب خیال کے ذہن میں آیا ہوا تصور ہے۔ پس ذہن کے تصورات کے علاوہ کوئی شے خیال میں آہی نہیں سکتی۔ لہذا اور کوئی چیز ناممکن تصور ہے اور جو ناممکن تصور ہے وہ موجود نہیں ہو سکتا گا۔"

صفحہ ۲۱

میری رائے میں اس استدلال میں مغالطہ ہے۔ مزید یہ کہ اس کے پیش کرنے والے کبھی اس کو اس اجمال و اختصار کے ساتھ زبان پر نہیں لاتے۔ مگر چاہے صحیح ہو یا نہ ہو کسی نہ کسی عنوان سے عام طور پر یہ دلیل پیش ضرور ہو چکی ہے۔ اور بہت سے فلسفیوں بلکہ شاید جمہور فلاسفہ کا یہ مقولہ رہا ہے کہ سوائے ذہنوں اور ذہن کے تصورات کے کوئی شے حقیقی نہیں۔ یہ گروہ تصوراتیین کا کہلاتا ہے۔ یہ لوگ جب مادہ کی تشریح کرتے ہیں تو بار بار گلے کی طرح کہتے ہیں کہ مادہ بجز تصورات کے کچھ نہیں ہے۔ اور یا لائبنٹز (۱۶۴۴-۱۷۱۶) کی تقلید میں فرماتے ہیں کہ جو کچھ مادہ کی شکل میں نمودار ہوتا ہے وہ دراصل ناممکن ذہنوں کا مجموعہ ہے۔

لیکن یہ فلاسفہ گو مادہ یعنی ضد ذہن کے منکر ہیں تاہم ایک معنی میں مادہ کے وجود کا اقرار بھی کر رہے ہیں۔ یاد ہو گا کہ ہم نے پہلے دو سوال کئے تھے (۱) آیا کوئی حقیقی میز موجود ہے؟ اور (۲) اگر ہے تو اسکی ماہیت کیا ہو سکتی ہے؟ اب بار گلے اور لائبنٹز دونوں قائل ہیں کہ حقیقی میز موجود ہے مگر بار گلے اوسکو خدا کے تصورات کا مجموعہ قرار دیتا ہے اور لائبنٹز اوسکو ارواح کی نوآبادی بتاتا ہے۔ یعنی ہمارے پہلے سوال کا جواب دونوں اثبات میں دیتے ہیں اور عام لوگوں سے اونکا اختلاف بس دوسرے سوال کے جواب میں کھلتا ہے سچ پوچھے تو حقیقی میز کا وجود تقریباً تمام فلاسفہ متفق اللفظ ہو کر تسلیم کر لینگے۔ اون میں سے تقریباً ہر فرد مقرر ہو گا کہ ہمارے معطیات حس (رنگ، شکل، چکنائین وغیرہ) خواہ ہماری ذات پر کتنا ہی دار و مدار کیوں نہ رکھتے ہوں اونکا واقع ہونا ہی کسی ایسی ہستی کے وجود پر دلالت ہے کہ جو ہم سے بے نیاز اور غالباً ہمارے معطیات حس سے قطعاً مختلف ہے۔ اور پھر جب کبھی ہم حقیقی میز سے مناسب تعلق پیدا کرتے ہیں تو مٹا دی ہستی ان معطیات حس کو (علت ہونیکسی حیثیت سے) پیدا کرنا شروع کر دیتی ہے۔

صفحہ ۲۳

پسکہ (کہ حقیقی میز کا وجود ضرور ہے خواہ اس کی اصلیت کچھ ہی ہو) جس پر فلاسفہ کا اتفاق ہے غایت درجہ اہم ہے اور قبل اسکے کہ حقیقی میز کی اصلیت پر غور کیا جائے مناسب ہوگا کہ اس اتفاق رائے کے وجود پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ پس ہم اگلے باب کو اسی بحث کے لئے وقف کر دیں گے کہ حقیقی میز کے موجود ہونے پر کیا دلیلیں پیش ہو سکتی ہیں۔

مگر بہتر ہے کہ اب آگے بڑھنے سے پہلے اس پر بھی دم بھر کے لئے غور کر لیا جائے کہ ابتک ہم کو کیا دریافت ہوا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر کوئی معمولی شے لیجئے جس کا بذریعہ حواس علم میں آنا فرض کیا جاسکے تو اس صورت میں ہمارے حواس ہم پر وہ راز بلا واسطہ آشکار نہ کر سکیں گے جو یہ شے (ہم سے بے نیاز ہونے کی حیثیت سے) یہاں رکھتی ہے۔ بلکہ یہ حواس ہم کو فقط اون چند معطیات حس سے آشنا کر سکیں گے جن کا دار و مدار (جہاں تک ہمارا قیاس ہوتا ہے) ہمارے اور اس شے کے تعلق باہمی پر ہے۔ لہذا جو کچھ ہمیں براہ راست دکھائی دیتا یا محسوس ہوتا ہے وہ محض ظاہر ہی لا ظاہر ہے جسے ہم صرف کسی پس پردہ حقیقت کی علامت سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر حقیقت ویسی نہ ہو جیسی کہ ظاہر ہوا کرتی ہے تو ہمارے پاس یہ دریافت کرنے کا کیا ذریعہ ہوگا کہ آیا حقیقت کا کوئی وجود ہے اور اگر ہے تو اس کی حقیقت یہی نہ کی بھی کوئی سبیل ہو سکتی ہے؟

صفحہ ۲۴

ایسے سوالات عقل کو دنگ کر دیتے ہیں اور یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ اس ضمن میں غمہ سے غمہ مفروضات کیونکر باطل ہو جایا کرتے ہیں۔ اسی طرح ہماری معمولی میز جو ابتک ہماری خیال آریوں کیلئے ذرا بھی محرک نہ تھی اب طرح طرح کے حیرتناک امکانات سے بھرا ہوا ایک معمولی نظر آتی ہے۔ بس ایک بات جو اس میز کی بابت معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ اس کا ظاہر اور باطن ایک نہیں اب اس رکیک نتیجہ تک پہنچ چکے کے بعد ہم کو پورا اختیار حاصل ہے کہ جس قدر چاہیں قیاسی گھوڑے دوڑایا کریں۔ لائنڈنٹر اسی میز کو بہت سی رحوں کی نوآبادی کہتا ہے۔ بار کھلے اس کو ذہن باری کا ایک تصور قرار دیتا ہے۔ علوم طبعیات جو اپنے انجمن میں شاید ہی کچھ کم نکلیں مدعی ہیں کہ یہ نہایت پر اضطراب قسم کی برق پاش بوچھاڑوں کا ایک عظیم الشان مجموعہ ہے!

۱۲ ہادی

ان عجیب امکانات کو دیکھ کر شک ہوتا ہے کہ شاید اس میٹر کا کوئی وجود ہی نہ ہو  
 ہماری خواہش کے مطابق فلسفہ اگر اتنے سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے تو کم از کم  
 انہی سوالات کے پوچھنے پر ضرور قادر ہے جس سے دنیا کے مذاق پر جلا ہوا اور وہ عجائب مغرب کا علم  
 آشکار ہو جائیں جو روزمرہ کی ادنیٰ ادنیٰ سی بات میں صورت راز پنہاں ہیں۔

---

## باب دوم

### ماوے کا وجود

اس باب میں سوال یہ درپیش ہے کہ مادہ کا موجود ہونا کسی معنی سے درست ہے یا نہیں اگرچہ میز کو مثال میں لیجئے تو آیا وہ بالذات اصلی ہے اور ہماری آنکھ سے ادھل ہو جانے پر بھی برقرار رہتی ہے یا یہ کہ اوس کی ہستی محض خواب و خیال ہے اور ہماری ہی کشت تو ہم کی پیداوار ہے جو صرف ایک خواب گراں کے اثنا میں یابی جاتی ہے؟ یہ سوال ہمارا اہم ترین سوال ہے کیونکہ اگر ہم کسی شے کا مستقل الوجود ہونا یقیناً نہیں مان سکتے تو اپنے ایسے دوسرے آدمیوں کے جسموں کا وجود مستقل رکھنا بھی کوئی تقسیمی امر نہیں مانیں گے۔ اور اس صورت میں دوسرے کے ذہن کے باب میں تو ہماری زبان سے کچھ نکل ہی نہیں سکتا کیونکہ اونسے کچھ ہمنوں کو دریافت کرنے کے ذرائع اونکے جسم ہی کے اعتبار سے دستیاب ہو سکتے ہیں۔ پس اگر ہم چیزوں کا بالیقین مستقل الوجود ہونا تسلیم نہیں کرتے تو اس حالت میں گویا جہان بھر سے کنارہ کش ہو کر فقط ہم ہی ہم رہے جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ بیرونی دنیا محض خواب و خیال ہوئی جاتی ہے اور ہمارے سوا کسی شے کا وجود ہی نہیں رہتا۔ یہ ایک نہایت ناگوار امکان ہے۔ لیکن اگر اسکے باطل ہونے کی کوئی بین ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا تو اسکو درست تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ اس باب میں ہم کو اسی بات کی توجیہ کرنا ہے۔

مشتبہ معاملات میں پڑنے سے پہلے ایک ایسے مرکز کی گواہی لینا چاہئے جہاں سے آگے بڑھنے میں آسانی ہو۔ گو ہم میز کے جسی وجود کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں لیکن اپنے معمولات کے موجود ہونے میں ذرا بھی شک کی گنجائش نہیں پاتے جن کے سبب سے میز کا ہونا دریافت ہوا ہے۔ ہم اس میں کوئی بات شک کے لائق نہیں دیکھتے کہ میز پر نظر ڈالنے سے ہم پر ایک قسم کا رنگ اور ایک شکل آشکار ہوتی ہے اور وہ بانے سے ایک خاص قسم کی سختی محسوس ہوتی ہے۔ ان باتوں کا تعلق جہاں تک نفسیات سے ہے ہم کوئی بحث نہ کریں گے۔ گو سچ یہ ہے کہ چاہے او

جس بات میں شک کی گنجائش نکل سکتی ہو ہمارے تجارب بلاد اسطیں سے کم از کم بعض کا قابل اعتبار ہونا قطعاً یقینی ہے۔

ڈیکارٹ (۱۵۹۶-۱۶۵۰) جو فلسفہ جدید کا بانی ہوا ہے ایک طریقہ ایجاد کر گیا ہے لینے اصول شک کرنے کا جو اب بھی سودمند اور کارآمد ہو سکتا ہے۔ وہ اس بات پر اگر اڑ جاتا ہے کہ جب تک کوئی بات قطعی طور پر اور صاف صاف سمجھی نہ معلوم ہونے لگے گی اسوقت تک اوس کو کسی طرح باور نہ کر دینگا۔ جہاں تک گنجائش دیکھو نگاہیں جن میں شک کرتا چلا جاؤنگا اور اوس وقت تک باز نہ آؤنگا جب تک کوئی خاص وجہ شک کو ترک کرنے کی نہ نکل آئے اس طریقہ سے رفتہ رفتہ وہ قائل ہو جاتا ہے کہ جس شے کا وجود قطعاً یقینی ہے وہ اپنی ذات ہے وہ پہلے ہی سے گویا ایک نصیبت دیوزاد کا وجود فرض کر لیتا ہے کہ جو اپنی شیطنت سے بے اصل چیزوں کو اصلیت کا جامہ پہنا کر دنیا سے اس میں پیش کرتا رہتا ہے۔ بیشک ایک ایسے نصیبت کا وجود قرینہ سے بہت بعید معلوم ہوتا ہے۔ مگر امکان سے بھر بھی باہر نہیں۔ اور بدینہ جو اس کے ذریعہ سے جن چیزوں کا اور اک ہوتا ہوا دیکھو شک کی نگاہ سے دیکھنا آسان ہے۔

مگر ڈیکارٹ کو خود اپنے وجود میں شک کرنا ناممکن ہو جاتا ہے کیونکہ اگر اپنا ہی وجود نہ ہو تو یہ نصیبت و فاکس کو دے گا؟ جس کسی کو شک کرنا ہے پہلے اوسکو موجود ہونا چاہئے تجربہ چاہے جس قسم کا ہو اسی وقت ممکن ہے جب کوئی تجربہ کرنے والا بھی ہو۔ اس صورت سے ڈیکارٹ کو اپنے وجود کا یقین ہو جاتا ہے "امن می اندیشم پس من ہستم" یہ اوس کا قول ہے یعنی میرا سوچنا ہی میرے وجود کی دلیل ہے۔ اور اسی یقین کی بنیاد پر پھر اوس نے معلومات کی وہ دنیا تعمیر کرنا شروع کر دی ہے جسے اوس نے اسی شک کی تحقیق سے پاش پاش کر ڈالا تھا اپنا طریقہ شک ایجاد کر کے اور اپنی ذہنی باتوں کا سب سے زیادہ وثوق مان کے اوس نے دائمی فلسفہ کی بڑی خدمت انجام دی جس سے اب تک طالبان فلسفہ کو مدد ملی ہے۔

لیکن ڈیکارٹ کے دلائل سے کام لینے میں تھوڑی سی احتیاط شرط ہے "میں سوچتا ہوں۔ لہذا میں ہوں" اس قول میں جو مفہوم ادا کیا گیا ہے وہ امر یقینی سے کسی قدر سوا ہے لہذا ہر اسباب یہ بالکل یقینی سمجھا جائے گا کہ ہم جو کل تھے وہی آج بھی ہیں۔ اور ایک معنی سے واقعہ بھی دراصل یہی ہے۔ لیکن "لا نفس" حقیقی تک رسائی حاصل کرنا بھی اوتساہی و متواتر ہے جتنا کہ میز کو دریافت کرنا۔ بلکہ نفس کی صورت میں تو اوس قطعی اور پوری طرح قائل کر دینے

صفحہ ۲۰

صفحہ ۲۱

والے تین کی شان بھی نہیں پیدا ہوتی جو جزئی تجربوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جب میں اپنی منکریتوں دیکھتا ہوں اور ایک قسم کا بادی رنگ نظر آنے لگتا ہے تو اس حالت میں جو اقطعی طور پر متیقن ہو جاتا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ انہیں ایک بادی رنگ دیکھ رہا ہوں بلکہ صرف یہ کہ ایک بادی رنگ دیکھا جا رہا ہے اس سے بیشک کسی بادی رنگ کے دیکھنے والے کا وجود لازم آتا ہے لیکن وہ کم و بیش دائمی شخصیت جو لفظ "امین" سے عبارت کیجاتی ہے ہرگز لازم نہیں آتی جہاں تک یقین بلا واسطہ کا تعلق ہے ممکن ہے کہ جو ذات اس بادی رنگ کو ملاحظہ کرتی ہے اس قدر عارضی ہو کہ کچھ بھر کے بعد کے تجربہ میں وہ 'وہ نہ رہے۔

پس وہ فقط ہمارے جزئی خیالات و تاثرات ہی میں جنہیں و ثوق اولی کا درجہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات ہمارے خلقی اور اکات کی طرح ہمارے خواب اور احتمال و اس کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً اگر خواب یا بیداری میں ہلکے بھوت کی شکل نظر آئے تو اس اثنا میں وہ احساسات دائمی پیدا ہونگے جنہیں ہم پیدا ہوتے ہوئے معلوم کرتے ہیں۔ مگر متعدد وجوہ کی بنا پر فقط اتنا مان لیا گیا ہے کہ ایسی صورتوں میں ہمارے احساسات کسی طبعی وجود پر مبنی نہ ہونگے۔ پس اس امر متیقن ہے جو ہمارے ذاتی تجربات کے علم سے ہر حال میں متعلق ہے اس نوعیت کے غیر معمولی واقعات زندگی کو مستثنیٰ کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ غرض کہ یہاں ہم کو وہ اصولی مرکز خواہ اس کی اہمیت کچھ ہو یا نہ ہو ملا جاتا ہے جہاں ہلکے اپنی تلاش مقصود کے لئے قدم اٹھانا چاہیئے۔

اب جو مسئلہ درپیش ہے وہ یہ ہے نہ مانا کہ ہم اپنے معطیات جس پر پورا اعتبار رکھتے ہیں۔ لیکن کیا ہم کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ ان معطیات جس کو اون چیزوں کی علامت مان لیں جو اشیائے طبعی کے نام سے موسوم ہیں وہ معطیات جس کل گنا چلے جنہیں قدرتی طور پر اپنی میز سے متعلق قرار دیتے تھے۔ لیکن ذات میز کی بابت جتنا چاہئے تھا اس میں سے کچھ بھی ہم نے بیان کیا ہے؟ کوئی نئے دہانے فی نفسہ ایسی بھی ہے جو من قبیل ہمارے معطیات جس کے نہ ہو؟ یعنی ہمارے کمرہ سے چلے جانے پر بھی باقی رہنے والی ہو؟ اگر معمولی سمجھ سے کام لیکر اسکا جواب دیا جائے تو بغیر پس پیش کے اثبات ہی میں ہوگا۔ ایسی چیز جس کی خرید و فروخت ہو سکے، جو اپنی جگہ سے ہٹائی جاسکے جیسے پوشش ڈالی جاسکے وہ ہمارے معطیات کا ایک مجموعہ محض نہیں قرار دی جاسکتی۔ اگر پوشش سے وہ پوری طرح ڈھنک

جائے تو اس کے معطیات جس کا پتا تک نہ چلیگا۔ اگر اس کی ترکیب تا مثر معطیات جس ہی سے ہوئی ہوتی تو اس صورت میں اس کا وجود ختم ہو جاتا اور اس کی پوشش ہو این معلق رہ جاتی اور میز کی جگہ پر پوش کا قائم رہنا فقط حجرہ کے ذریعہ سے ممکن ہو سکتا۔ ایسی باتیں بالکل لغو معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو شخص فلسفی بننا چاہے اس کو اس قسم کی لغو باتوں سے گھبرانا نہ چاہئے معطیات جس کے ساتھ ساتھ ایک طبعی شے کی تلاش کی حاجت محسوس ہونے کا ایک بہت بڑا سبب یہ ہے کہ متفرق لوگوں کے لئے ایک صیاف شے مشترک کا وجود درکار ہوتا ہے جب کھانسی میز کے اطراف دس آدمی بیٹھے ہوں تو یہ فرض کرنا بالکل خلاف عقل ہوگا کہ اون سب کو ایک ہی میز پر پوش ایک ہی کانٹے ایک ہی چھریاں چمچے گلاس وغیرہ نہیں دکھائی دیتے۔ مگر معطیات جس ہر شخص کی ذات سے کیساتھ انک الگ مخصوص ہیں۔ یعنی جو کچھ بلا واسطہ ایک شخص کے پیش نگاہ ہو وہ بلا واسطہ دوسرے کے پیش نگاہ نہیں ہو سکتا۔ ہر شخص قدرے مختلف نظر سے دیکھتا ہے اور اس وجہ سے ہر ایک کو یہ منظر مختلف انداز سے نظر آتا ہے۔ پس اگر یہ چیزیں مستقل بالذات اور منظر مشترک کے طور پر ہو سکتی ہیں جو کسی نہ کسی محلی میں کئی آدمیوں کے علم میں آسکیں تو شخصی اور جزئی معطیات جس کے ماوراء کچھ ضرور موجود ہونا چاہئے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی بے لاگ اور مشترک موجودات کے ہونے کا کیا ثبوت ہے؟

قدرتی طور پر اسکا پہلا جواب یہ نظر آتا ہے کہ اگرچہ ہماری میز مختلف لوگوں کو مختلف طرحوں پر دکھائی دیتی ہے تاہم نگاہ کرتے وقت سب کو کم و بیش ایک ہی قسم کی چیزیں نظر آتی ہیں اور منظر کے اندرونی فروق کا دار و مدار صرف دیکھنے والوں کے طرز نظر اور روشنی کے الٹ پھیر پر ہے۔ جس سے ظاہر ہے کہ ایک مستقل شے موجود ہے جو ان مختلف لوگوں میں سے ہر ایک کے معطیات جس کی تہ میں پوشیدہ ہے۔ میں نے سابق صاحب خانہ سے یہ میز خریدی تھی۔ میں مرحوم سے مرحوم کے معطیات جس تھوڑے سے خرید سکتا تھا جو اون کے فائز ہوتے ہی فنا ہو گئے! میں جو کچھ خرید سکتا تھا اور فی الواقع جو خرید اوہ میز کے مالک سابق کے سے معطیات جس حاصل کرنے کی ایک باعتبار توقع تھی۔ پس واقعہ دراصل یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں مختلف لوگوں کے متعلقہ معطیات جس ایک ہی جنس کے ہوا کرتے ہیں نیز ہر شخص ایک معلوم جگہ پر مختلف اوقات میں ایک ہی جنس کے معطیات جس رکھتا ہے۔ اور اسی سبب سے ہم سمجھتے ہیں کہ معطیات جس کے ماوراء کوئی مستقل اور مشترک شے بھی ہے جو

صفحہ ۳۱

مختلف اوقات اور مختلف اشخاص کے لئے خاص خاص معطیات جس پیدا کرتی رہتی ہے۔

صفحہ ۳۲

اب جس حد تک کہ نتائج بالا کا دار و مدار دوسرے اشخاص کا وجود بلا ثبوت مان لینے پر ہے اوس حد تک اس گفتگو میں ایک طرح کا دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ دوسرے لوگوں کی نیابت میرے آگے اگر کسی چیز نے کی ہے تو خاص خاص قسم کے معطیات جس (مثلاً اون کی بولی کی آواز اور اون کی دید وغیرہ) نے کی ہے۔ اگر طبعی اشیا کے وجود کو اپنے معطیات جس سے مستغنی باور کرنے کی کوئی وجہ نہ نکالے تو یہ تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ دوسرے لوگ میرے عالم خواب کے علاوہ اور بھی کہیں موجود ہیں۔ پس چیزوں کو اپنے معطیات جس کی محتاجی سے مبرا ثابت کرنا جس ہمارے نزدیک دوسرے لوگوں کی شہادت قابل سماعت نہیں۔ کیونکہ اس شہادت میں خود ہمارے معطیات جس شامل اور تا وقتیکہ ہمارے معطیات جس کا ہم سے مستغنی چیزوں کی علامت ہونا پایہ ثبوت کو نہ پہنچ جائے دوسرے لوگوں کے تجربات کا وجود متیج نہیں ہوتا۔ لہذا (اگر ممکن ہو تو) ہمیں اپنے خالص شخصی تجربات کے وہ خصائص و خصوصیات لینا چاہئیں جو ہماری ذات اور ذاتی تجربات سے متعلق چیزوں کے وجود کا ثبوت ہمہ پہنچائیں یا کم از کم اس ثبوت کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ایک حیثیت سے تو یہ مان لینا پڑتا ہے کہ اپنی ذات اور ذاتی تجربات کے علاوہ کوئی شے پایہ ثبوت کو نہیں پہنچ سکتی۔ اس دعوے میں کوئی منطقی نقص نہیں پایا جاتا کہ دنیا فقط میرے تجلیات و تاثرات و جو اس سے عبارت ہے باقی ہر چیز بجز وہم کے کچھ نہیں۔ خواب میں نہایت شگفتہ مناظر دیکھنے میں آسکتے ہیں۔ مگر جب آنکھ کھلتی ہے تو سمجھ میں آجاتا ہے کہ یہ نظارہ ایک خیال خام تھا۔ یعنی اٹائے خواب میں جو معطیات جس پیدا ہوئے تھے وہ اوس قسم کے نہ تھے کہ جن سے عادات یا چیزوں کا وجود قیاس کیا جاتا ہے۔ (یہ سچ ہے کہ اگر طبعی دنیا کا وجود تسلیم ہے تو کچھ بعید نہیں کہ کسی خواب کے معطیات جس طبعی بھی ہوں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دروازوں کی کھٹ پیٹ سے خواب میں بحری جنگ کا سماں بندھ جائے۔ لیکن اگر اس صورت میں میرے معطیات جس کا سبب ضرور طبعی ہے۔ تاہم ان سے مطابقت رکھنے والی کوئی طبعی شے موجود نہیں۔) یہ فرض کر لینا کہ زندگی تمام تر خواب و خیال ہے اور ہر پیش آنے والی چیز ہمارے ذہن کی پیدا کردہ ہے اس میں کوئی بات محال غلطی نہیں کہی جاسکتی۔ لیکن اگر یہ محال

نہیں تو اس کو یوں سمجھنے کی بھی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ ہمارے حالات زندگی پر یہ امر اتنی سہولت سے ٹھیک نہیں اترتا جیسے عقل سلیم کا یہ دعویٰ کہ ایسی چیزیں درحقیقت موجود ہیں جو اپنے وجود کے بارہ میں ہم سے مستغنی ہیں اور جن کی تاثیر ہمارے احساسات کی علت ہوتی ہے۔

صفحہ ۲۵

طبعی اشیا کا وجود تسلیم کرنے میں جو سادگی کی شان ہے وہ ابھی ظاہر ہو جائے گی اگر اس کمرہ کے کسی گوشہ میں ایک کچی دکھائی دے جو پھر دوسرے گوشہ میں بھی نظر آئے تو قدرتی طور پر خیال ہو گا کہ وہ ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلی گئی۔ اور ایسا کر نہیں اسے سلسلہ وار کئی مقامات طے کرنا پڑے۔ لیکن اگر وہ میرے مغطیات جس کا صرف ایک مجموعہ ہوتی تو جہاں جہاں میں نے اس کو نہ دیکھا ہوتا وہاں اس کا وجود بھی نہ ہوا ہوتا۔ اور اس صورت میں ماننا پڑے گا کہ میرے نہ دیکھتے ہونے کی حالت میں اس کا وجود مفقود ہو گیا تھا لیکن جوں ہی میں نے اس کو پھر دیکھا مگر وہ سطح وجود پر اوجھل کے آگئی۔ غام اس سے کہ میں دیکھتا ہوں یا نہ دیکھتا ہوں اگر اس بلی کا وجود ہے تو تجربہ بتاتا ہے کہ وہ غذاؤں کے بیچ میں وہ کیونکر بھوکے ہوئی ہوگی۔ اب اگر دیکھنا موقوف کر دینے سے وہ فنا ہو جاتی ہے تو یہ ایک عجیب بات ہوگی کہ حالت قیام میں بھی اس کو اتنی دیر میں بھوک لگ آ کرے جیسے بقیہ وجود ہونے میں۔ اور اگر یہ بلی فقط میرے مغطیات میں سے عبارت ہے تو وہ بھوکے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ سو اے اپنی بھوک کے میرے لئے کسی کی بھوک مغطیہ جس قرار نہیں پاسکتی۔ پس میرے آگے بلی کی نیابت کرنے والے مغطیات جس جن سے بھوک کا ظاہر ہونا ایک معمولی سی بات معلوم ہوتی تھی بالآخر ایک ناقابل تبصیر امر ہو کر رہ جاتے ہیں۔ خاص کر جبکہ مغطیات جس کو محض حرکات و سکنات اور مختلف الوان کے دھبوں سے تبصیر کیے جکے لئے بھوک لگنا ایسا ہی ہے جیسے کسی مثلث کا گیند کھینے لگنا؟ لیکن اس بلی والی مثال میں جو دقتیں پیش آتی ہیں اون دقتوں کے مقابل میں کچھ بھی نہیں ہیں جو ایک انسان کی صورت میں پائی جائیگی۔ انسان جب باتیں کرتا ہے (یعنی جب ہم ایک خاص قسم کی آوازیں سنتے ہیں جو خیالات سے وابستہ مانی جاتی ہیں نیز اس کے ساتھ ہونٹوں کا حرکت کرنا اور بشرہ کے مظاہر مشاہدہ کرتے ہیں) تو چونکہ ہم خود اسی طرح آوازیں پیدا کرنے کے عادی ہیں اسلئے یہ فرض کرنا بھی دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ان ادواروں سے خیالات کا

اظہار نہیں جو رہا ہے۔ اگرچہ یہی صورت بلا شک خواب کی حالت میں بھی پیش آتی ہے جس میں ہم دوسرے لوگوں کا وجود ماننے میں سراسر غلطی پر ہوتے ہیں۔ مگر خواب میں ہر بات کم و بیش اسی عالم کی تجویز کردہ ہوتی ہے جسے ہم عالم بیداری کہتے ہیں۔ بلکہ اگر ایک طبیعی دنیا کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو خوابوں کی توجیہ بھی سائنس کی روش سے ممکن ہے۔ پس ہر اصول سادگی کا مقتضایہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے اس قدرتی خیال پر قائم رہیں کہ ہمارے اور ہمارے معطیات حس کے علاوہ بھی واقعی کچھ چیزیں ضرور ہیں جو اپنے وجود کے لئے ہمارے ادراک کی محتاج نہیں۔

صفحہ ۳ مگر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ ہم ویلیوں کی بنا پر بیرونی دنیا کے وجود کے قائل نہیں ہوئے ہیں بلکہ یہ عقیدہ اوسی وقت سے آجاتا ہے جب سے کہ ہم غور کرنے کی صلاحیت محسوس کرتے ہیں۔ یہ وہی عقیدہ ہے جسکو عقیدہ جہلی کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے اس عقیدہ میں شک کو دخل دینے کی کوئی وجہ بجز اس کے نہ تھی کہ کم از کم بینائی کی صورت میں ہم اپنے معطیات حس ہی کو مستقل بالذات اشیاء قرار دیے ہوئے تھے حالانکہ دلائل سے واضح یہ ہوتا ہے کہ معطیات حس اور مستقل بالذات چیزیں ایک نہیں ہیں۔ لیکن ایک طرح پر اس دریت سے ہمارے اس جہلی عقیدہ کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا کہ ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے معطیات سے مطابقت رکھتی ہیں۔ یہ امر کو قوت لاس کے بارہ میں کچھ عجیب سا معلوم ہوتا ہے لیکن جہان تک سوچنے چکھنے اور سننے کا تعلق ہے ذرا بھی حیرت انگیز نہیں۔ اب چونکہ اس عقیدہ سے کسی قسم کی زحمت نہیں پیدا ہوتی بلکہ تجربات کی تشریح اور ترتیب میں مدد ملتی ہے اس لیے اس سے انحراف کی کو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پس اس بنا پر اگرچہ خواب کی مثال پیش نظر ہونے کے باعث دل میں تھوڑا سا شک جاگزیں ہو گیا ہے ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ خارجی دنیا حقیقتہً موجود ہے اور اپنے وجود کے لیے تمام تر ہمارے رواں اور اکات پر دار و مدار نہیں رکھتی۔

اس میں شک نہیں کہ اس نتیجہ کی دلیل ویسی قوی نہیں ہے جیسی کہ چاہیے۔ ایسی ویلیوں کو فلسفیانہ مذاق کی بعض ویلیوں کا سچا نمونہ سمجھنا چاہیے۔ لہذا مناسب ہوگا کہ اس دلیل کی معقولیت اور عام خصائص پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ علم کو مترادف جہلی عقائد پر لازماً مبنی ہونا چاہیے۔ اگر اسکی یہی بنا اُجڑ جائے تو کچھ باقی نہیں رہتا۔ لیکن ہمارے بعض جہلی عقیدے

دوسرے جبلی عقیدوں کے نسبت زیادہ پختہ ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض عقائد ایسے بھی ہیں جو عادات اور امتلا فی تعلقات کے نشوونما سے اور عقائد کے ساتھ کھل مل جاتے ہیں جو خود فی الواقع جبلی نہیں لیکن غلطی سے جبلی شمار ہونے لگتے ہیں۔

فلسفہ کو چاہیے کہ جبلی عقائد کی انصافیت ثابت کرے۔ اس ضمن میں ابتدا اور عقائد سے ہونا چاہیے جو سب سے زیادہ قوی ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کو حتی الوسع الگ الگ اور یکا رخیات کی آمیزش سے معرایش کرنا چاہیے۔ مگر یہ لحاظ رہے کہ ہمارے مجموعہ عقائد کی بالآخر جو صورت قرار پائے اس میں سے کوئی عقیدہ دوسرے عقیدوں سے متصادم نہ پایا جائے بلکہ یہ مجموعہ ایک ترتیب یافتہ نظام کی حیثیت اختیار کرے۔ کسی جبلی عقیدہ کو رد کرنے کی بجائے اس کے کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ وہ دوسرے عقائد جبلیہ کے خلاف پڑتا ہے۔ پس اگر اسی اصول سے کوئی نظام عقائد پیدا ہو جائے تو یقیناً قبول کرنے کے لائق ہوگا۔

یہ امکان بے شک باقی رہتا ہے کہ ہمارے بعض عقائد کی طرح کل عقائد خطا پر مبنی ہوں اور اس وجہ سے جملہ عقائد میں شک کا شائبہ ضرور شامل رہنا چاہیے۔ مگر بجز اس کے ہم کو دوسرے عقائد کا پاس ہو ہمارے لیے کسی عقیدہ کے مسترد کرنے کی کوئی وجہ نہیں نکلتی۔ چنانچہ اپنے عقائد اور ان عقائد کے نتائج کو ترتیب دینے اور ان میں سے جائز ترین عقائد کا لحاظ کر چکنے کے بعد ضروری کثرت بیونت کر کے ہم اپنی علییت کا ایک ایسا باقاعدہ اور با ترتیب نظام نکال سکتے ہیں جو صرف جبلی عقائد کی بنیاد پر قائم ہو۔ اس میں گو غلط رائی کی گنجائش پھر بھی باقی رہتی ہے تاہم اس گنجائش کو اس نظام کے عناصر کے باہمی تعلقات و نیز ہمارا انقادانہ تفحص بہت کچھ گھٹا سکتا ہے۔

فلسفہ کے ذریعہ سے کم از کم اتنی خدمت تو ضرور انجام پاسکتی ہے۔ اور اکثر فلاسفہ (جسے وہ راستی پر ہوں یا گمراہ) کہتے ہیں کہ فلسفہ اس سے زیادہ بھی بہت کچھ کر سکتا ہے۔ ادن کے نزدیک فلسفہ کے ذریعہ سے ہم وہ معلومات حاصل کر سکتے ہیں جو کسی دوسری طرح ممکن نہیں یعنی جو تمام عالم پر حاوی ہوں اور جو حلقہ حقیقت انصاف کی اصلیت سے رکھتے ہوں۔ اب خواہ واقعیہ ہو یا نہ ہو لیکن ہم نے جو اپنی پختہ پیش کی ہے وہ یقیناً فلسفہ کے ذریعہ سے انجام پاسکتی ہے۔ اور لاریب ادن لوگوں کیلئے یہی بہت ہے جنہوں نے معمولی سمجھ کا کافی دشنام ہونا شک کی نگاہ سے دیکھنا شروع کر دیا ہے۔ بلکہ فلسفیانہ مسائل کے حل میں جو محنت شاقہ درکار ہوتی ہے (جو کسی داد اسی سے مل جائے گی)۔

## باب سوم

### مادہ کی اصلیت

پچھلے باب میں اگرچہ دلائل سے ثابت نہیں ہوا مگر تسلیم کیا جا چکا ہے کہ معطیات حس کا درحقیقت کسی ایسے وجود کی علامت ہونا جو ہم سے اور ہمارے اور اکات سے مستغنی ہے ایک قرین عقل بات ہے۔ گویا میں نے طے کر لیا ہے کہ (میز والی مثال میں) اور اگر رنگ - سختی اور آواز وغیرہ کے جن سے میز کی ہستی پھیر آشکار ہوتی ہے کوئی اور چیز بھی موجود ہے جس کی یہ سب نشانیاں ہیں۔ اگر میں اپنی آنکھیں بند کر لوں تو رنگ فنا ہو جائے۔ ہاتھ میز پر سے ہٹا لوں تو سختی کا احساس جاتا رہے۔ اور اگر میرا گشت سے میز کو رگڑنا بند کر دوں تو گھسنے کی آواز بھی موقوف ہو جائے۔ لیکن اسپر بھی میں یہ نہ سمجھونگا کہ ان سب باتوں کو موقوف کر دینے سے میز معدوم ہو جائے گی۔ برخلاف اسکے خیال یہ ہوگا کہ آنکھیں کھول دینے ہاتھ دوبارہ میز پر رکھ دینے اور آنکھیں سے میز کو رگڑنا شروع کر دینے سے پھر اوہی معطیات حس کا رفتہ رفتہ عود کرنا بس اسی سبب سے ہے کہ میز سے لاتصال موجود رہتی ہے۔ اس باب میں اسی مسئلہ پر غور کرنا ہے کہ حقیقی میز کی اصلیت کیا ہے کہ یہ بغیر میرے اور ہاک کیسے ہوئے بھی باقی رہے۔

اس سوال کا ایک جواب طبعیات میں ملتا ہے جو اگرچہ کسی قدر نامکمل اور ایک حد تک فرضی ہے لیکن اپنی جگہ پر قابل قدر ضرور ہے۔ طبعیات میں گویا مادہ راوہ یہ رائے قائم کر لی گئی ہے کہ فطرت کے جملہ مظاہر کی اصلیت فقط لا حرکت ہے مثلاً روشنی حرارت آواز یہ سب چیزیں موجی حرکتوں سے پیدا ہیں جو اپنی جائے اجراء سے تجاوز کر کے روشنی کے دیکھنے والے گرمی سے متاثر ہونے والے اور آواز کے سننے والے اجسام تک پہنچتی ہیں اور جس شے میں یہ موجی حرکتیں ہوتی ہیں وہ یا تو "ایتھر" ہے یا "الما" کثیف، لیکن ہر کیف یہ چیز وہی ہوگی جسے فلسفہ "مادہ" کہتا ہے۔ فضائیں ممکن ہونا اور قوانین حرکت

کے مطابق حرکت کر سکیا۔ مادہ کے خواص ہیں جو سائنس نے قرار دیے ہیں سائنس کو اسے انکار نہیں کہ مادہ کے مزید خواص بھی ہو سکتے ہیں لیکن باقی خواص سائنس والوں کے کام کے نہیں ہیں اور نہ ان کے ذریعہ سے مظاہر فطرت کی کوئی توجیہ ہو سکتی ہے۔

بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ لاروشنی موجی حرکت کی ایک صورت ہے۔ مگر اس قول سے بہت گمراہی پھیلتی ہے۔ کیونکہ جو روشنی ہلکے بلا واسطہ دکھائی دیتی ہے یعنی جو از روئے حواس براہ راست معلوم ہوتی ہے وہ ہرگز لہریہ حرکت کی صورت نہیں بلکہ ایک بالکل ہی دوسری چیز ہے۔ وہ ایک ایسی شے ہے جس سے ہم سب (بشرطیکہ نابینا نہ ہوں) آشنا ہیں اگرچہ کہ اس کی کیفیت زبان سے ادا کر کے کسی اندھے کو اپنا مفہوم نہیں بتا سکتے۔ برخلاف اسکے لہریہ حرکتوں کا مفہوم اندھے آدمی کو بخوبی بتایا جاسکتا ہے کیونکہ عام فضا کی حالت وہ ٹٹول ٹٹول کر دریافت کر ہی سکتا ہے اور بجری سفر کے ذریعہ سے لہریہ حرکتوں کا تجربہ بھی اس کو تقریباً اسی قدر ہو سکتا ہے جتنا ہلوگوں کو مگر جو امروں اندھے کی سمجھ میں آئے گا وہ روشنی کے مفہوم سے بالکل الگ ہے روشنی سے صرف اسی قدر مراد ہے جتنا کہ اندھے کی سمجھ میں نہ آ سکے اور جسے ہم اس کے سامنے بیان کرنے سے بھی قاصر رہیں۔

اب یہ شے جس سے ہر شخص مینا آگاہ ہے سائنس کے اعتبار سے بھی غابی دنیا میں کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتی کیونکہ یہ تو صرف روشنی دیکھنے والوں کی آنکھوں اور اعصاب و دماغ پر ایک خاص قسم کی موجوں کا اثر طاری ہونے سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا جب یہ کہا جائے کہ "روشنی" موج ہے تو اس سے سمجھنا چاہیے کہ یہ موج ہمارے احساس نور کی علت طبعی ہے۔ روشنی خود (یعنی جو کچھ کہ اشخاص بینا ہی کے تجربہ میں آسکتا ہے اور جس سے نابینا محروم ہیں) سائنس کی رو سے بھی اس عالم کا کوئی جزو نہیں جو ہم سے اور ہمارے حواس سے مستغنی ہے۔ اور قوت مینائی کے علاوہ دوسرے جو اس پر بھی اسی قسم کی تقریر صادق آتی ہے۔

سائنس کے عالم میں صرف رنگ آواز وغیرہ ہی معدوم نہیں بلکہ وہ فضا بھی غاب ہے جو ہماری قوت باصرہ اور قوت لامسہ نے بنا رکھی ہے۔ باصطلاح سائنس مادہ کا کسی نہ کسی فضا میں ہونا لازمی ہے۔ لیکن جو فضا مادہ کے لیے وقف ہے وہ بعینہ وہ فضا

۹۵/۲۳

۷۲۷

باب سوم

۲۱

مسائل فلسفہ

نہیں جو ہمارے چھونے اور دیکھنے میں آتی ہے۔ آگے بڑھیں تو جو فضا چھونے میں آتی ہے وہ  
 اور ہے اور جو دیکھنے میں آتی ہے وہ اور۔ البتہ ہم کو یچین سے تقریباً نے سکھا دیا ہے کہ جو چیز  
 دیکھنے میں آتی ہیں وہ کیونکہ چھوٹی جائیں اور چھٹیں اپنے جسم سے چھو تیا تو ایساں اذکودیکھیں  
 کیونکہ۔ لیکن سائنس کی فضا تو مطلق ہے یعنی نہ تو وہ فضائے بصری ہی ہو سکتی ہے اور نہ فضائے لمس۔  
 مختلف لوگ اپنی اپنی نظر کے لحاظ سے چیزوں کو مختلف شکلوں پر دیکھتے ہیں۔ ایک گول  
 کو لیجیے جو اگرچہ گول ہی سمجھا جائے گا کہ دیکھنے میں جتنا کہ ٹھیک طور پر سامنے نہ ہو برضاوی  
 معلوم ہوگا۔ اگر اوس کے گول ہونے کا حکم لگائیے تو اس کے یہ معنی ہونگے کہ اس سکے کی ایک حقیقی  
 شکل ہے جو اوس کی ظاہری شکل سے مختلف ہے یعنی جو سکے کی ذات سے تعلق باطنی رکھتی ہے  
 اور اوس کی نمود سے بے علاقہ ہے۔ لیکن جو حقیقی شکل سائنس کو مطلوب ہے لازمی طور پر وہ  
 ایک فضائے حقیقی میں ہوگی اور یہ فضائے حقیقی ہر ایک شخص کی فضائے ظاہری سے  
 علاحدہ ہوگی۔ فضائے حقیقی مشترک عام ہے اور فضائے ظاہری صاحب اور اک کیساتھ  
 مخصوص۔ لوگوں کی شخصی فضاؤں میں بھی ایک ہی شے کبھی کسی شکل کی نظر آتی ہے اور کبھی  
 کسی شکل کی لہذا فضائے حقیقی جس میں ہر شے کی شکل بھی حقیقی ہے لامحالہ شخصی فضاؤں سے  
 مختلف ہونا چاہیے۔ پس سائنس کی فضا اگرچہ ہماری دیکھی ہوئی اور چھوئی ہوئی فضاؤں سے  
 کسی نہ کسی حیثیت سے لگاؤ ضرور رکھتی ہے مگر بعینہ وہ نہیں ہے۔ اور اس لگاؤ کی کیفیت  
 نتیجہ طلب ہے۔

ہم اوپر مشروط طریقہ پر اقرار کر چکے ہیں کہ طبیعی اشیاء کو ہمارے معطیات حس  
 سے بالکل مشابہ نہیں ہو سکتیں لیکن ہمارے احساسات کی علت ضرور قرار دی جاسکتی ہیں  
 ان طبیعی اشیاء کا وجود سائنس دانی فضا میں ہے جسے ہم "فضائے طبیعی" بھی کہہ سکتے ہیں  
 یہاں پر یہ لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ اگر ہمارے احساسات کی علت اشیاء طبیعی ہیں تو ایک  
 فضائے طبیعی بھی ہونا چاہیے جس میں یہ اشیاء طبیعی نیز ہمارے اعضاء حواس و اعصاب و ماخ  
 سب پائے جائیں۔ احساس ملامت ہم کو اسی وقت ہوتا ہے جب ہم کسی شے  
 سے اتصال پیدا کرتے یعنی اپنے جسم کے کسی حصہ کو فضائے طبیعی میں ایک ایسے مقام پر جادی  
 کر دیتے ہیں جو اوس شے کی گھیری ہوئی فضا سے بالکل ملا ہوا ہوتا ہے۔ سرسری طور پر  
 کہا جاسکتا ہے کہ چیزیں جب ہی دکھائی دیتی ہیں جب کوئی کشیف شے حائل نہ ہو۔ اس طرح

پوستکالای

گورکھنہ کانگری

کسی چیز کا سننا سونگھنا چکھنا بھی اسی حالت میں ممکن ہے۔ جب ہم اوس سے کافی قرب حاصل کر لیں یا وہ خود زبان سے آگے یا فضا کے طبعی میں ہمارے مکان کے لحاظ سے ایک مناسب فاصلہ پر واقع ہو جائیں۔ تا وقتیکہ خود کو اور شے متعلقہ کو ایک ہی فضا کے طبعی میں نہ مانا جائے ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ فلاں چیز سے فلاں حالت میں کسی قسم کے احساسات پیدا ہونگے۔ کیونکہ اکثر محض اپنی دور اشیاء سے متعلقہ کی مکانیت اضافی ہی سے پتا لگتا ہے کہ کوئی چیز کس طرح کا احساس پیدا کرے گی۔

ہمارے محیطیات جس ہماری شخصی فضائیں واقع ہوتے ہیں جو یا تو بصری ہو سکتی ہے یا لمبی اور یا کوئی ایسی مبہم تر فضا جو دوسرے جو اس کے ذریعہ سے بنی ہوئی ہو عقل سلیم اور سائنس کے منشاء کے مطابق اگر ایک طبعی فضا ایسی ہے جو جامع الکل اور مشترک عام ہے اور جس میں طبعی اشیاء رہتی ہیں تو اوس فضا میں بھی طبعی اشیاء کی مکانیت ہمارے اضافی کو ہماری شخصی فضاؤں والے محیطیات جس کی مکانیت ہمارے اضافی سے کم و بیش مطابقت رکھنا چاہیے یہ امر اگر بطور صورت وقتی کے قرار دے لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اگر کسی سڑک پر ایک گھر بہ نسبت کسی دوسرے گھر کے نزدیک نظر آئے تو ہمارے دوسرے جو اس سے اسی دیکھے ہوئے قرب کی شہادت ملے گی۔ مثلاً اگر چل کر دیکھیں تو نزدیک والے گھر کا راستہ جلد تر طے ہو گا۔ دوسرے لوگ اتفاق کرینگے کہ جو گھر قریب دکھائی دیتا ہے وہی قریب ہے۔ مگر اسی نقشہ سے بھی یہی بات صحیح ثابت ہوگی۔ غرض اسی طرح ہر چیز ان گھروں کے اسی تناسب مکانی کی طرف اشارہ کرتی ہوئی پائی جائے گی جو گھروں کی دید سے پیدا ہونے والے محیطیات جس کے تناسب میں سے مطابق ہے۔ پس یہ مانا جاسکتا ہے کہ ایک فضا کے طبعی ہے جس میں طبعی اشیاء کا تناسب مکانی اوس تناسب کے مطابق ہے جو مقارن اسکے محیطیات جس میں قائم ہوتا ہے۔ یہ وہی فضا کے طبعی ہے جس سے علم ہندو میں بحث ہوتی اور جو طبیعیات اور فلکیات علم ہیئت کے مسلمات سے ہے۔

ان لیا کہ فضا کے طبعی کا وجود ہے اور مذکورہ بالا صورت سے وہ شخصی فضاؤں کے مطابق بھی ہے۔ لیکن اوس کے باب میں اور کیا دریافت ہو سکتا ہے؟ ہمارے علم میں تو صرف اتنی بات آسکتی ہے جس سے اس مطابقت کا پتا لگ جائے۔ یعنی فضا کے طبعی کی اپنی حقیقت کسی طرح ظاہر نہیں ہوتی۔ مگر اتنی آگاہی ضرور حاصل ہو سکتی ہے کہ طبعی اشیاء کے

تناسب مکانی سے اودن میں کس طرح کی باہمی ترتیب پیدا ہوئی۔ مثلاً یہ بتا لگ سکتا ہے کہ گہن میں زمین مابتاب اور آفتاب تینوں ایک خط مستقیم میں ہوتے ہیں گو اپنی فضائے بصری کے خط مستقیم کی طرح طبعی خط مستقیم کی نوعیت ہم معلوم نہیں کر سکتے گویا فضائے طبیعی میں نفس فاصلوں کا نسبت تناسب فاصلوں کے علم زیادہ آسانی سے ہو جاتا ہے۔ ہم کو علم ہو سکتا ہے کہ ایک کا فصل بہ نسبت دوسرے کے فصل کے زیادہ ہے یا یہ کہ دونوں فصل ایک ہی خط مستقیم کی لمبائی پر واقع ہیں لیکن طبعی فاصلوں کی وہ معرفت بلا واسطہ نہیں حاصل ہو سکتی جو ہماری فضائے شخصی کے فاصلوں یا رنگ و آواز وغیرہ سے مطابقت جس کی صورت میں حاصل ہوتی ہے۔ فضائے طبیعی کے باب میں ہم کو اودن تمام باتوں کا علم ہو سکتا ہے جو فضائے بصری کی صورت میں کسی پیدائشی اند سے کو دوسروں سے پوچھنے سے معلوم ہو جائیں۔ لیکن جو باتیں فضائے بصری کے باب میں پیدا ہونے والی اند سے کے علم میں نہیں آسکتیں وہ فضائے طبیعی کی صورت میں ہمارے علم سے بھی بیدار رہیں گی۔ ہم اودن تناسبات کے خواص سے ضرور آگاہ ہو سکتے ہیں جو مطابقت جس سے مطابقت باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ مگر جن حدوں کے باہر یہ تناسبات قائم ہوتے ہیں اودن کی اصلیت کا علم ہو نہیں سکتا۔

مسئلہ وقت کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ گھڑی کے حساب سے جس طرح وقت گزرتا ہے اوس کا اپنے حائرہ زمانی یعنی وقت کا اندازہ کرنے کی قوت کے بعد دوسرے پریقاس کرنا معلوم ہے کہ ایک غیر معتبر اصول ہے۔ آدمی جب بیزار بیٹھا ہو اور اپنے مصائب میں گرفتار ہو تو ایک ایک بل کسی طرح کاٹے نہیں لگتی۔ جب کچھ سامان و تلبستگی مہیا ہوتا ہے تو وقت گزرتے کچھ دیر نہیں لگتی۔ اور سوتے میں تو وقت اس طرح جاتا ہے کہ گویا اوس کا وجود ہی نہ تھا۔ پس جس حد وقت کی ترکیب وقفہ سے ہوتی ہے وہ مشترک ہے اور لا شخصی کی وہی تفریق باقی رہتی ہے جو فضا کی صورت میں تھی۔ مگر جہاں تک وقت لاحق ہے، اور "بعد" کی ترتیب پر قائم ہے اس قسم کی تفریق بے ضرورت ہے۔ واقعات عالم میں جو ترتیب زمان نظر آتی ہے جہاں تک ہم کو علم ہے اودن کی حقیقی ترتیب بھی وہی ہے۔ یا ہر نوع ان دونوں ترتیبوں کو ترتیب واحد نہ ماننے کی ہمو کوئی وجہ نہیں۔ فضا کی صورت میں بھی عموماً یہی بات صادق آتی ہے۔ اگر

اس معرفت بلا واسطہ کی اصطلاح پر مصنف نے آگے چل کر کس حد بحث کی ہے۔ مترجم

شرک پر سادہ فوج جا رہی ہو تو گو اس کی شکل ہر مرتبیت سے مختلف دکھائی دے گی لیکن اس کی ترتیب ہر کیف دہی رہے گی۔ پس ہم امر ترتیب کو فضا کے طبیعی کی صورت میں بھی مسلم جانتے ہیں اور اس حالیکہ شکل کا فضا کے طبیعی سے مطابق ہونا صرف تحفظ ترتیب کی حد ضرورت تک مانا گیا ہے۔

اس قول سے کہ واقعات عالم کی ترتیب زمانی درحقیقت وہی ہے جو ہم بظاہر ہوتی ہے ذرا غلط فہمی کا اندیشہ ہے اور اس سے بچنا چاہیے۔ یہ سرگز نہ فرض کرنا چاہیے کہ مختلف طبیعی اشیاء کی کیفیات کی ترتیب زمانی بعینہ اُن معطیات جس کی ترتیب زمانی کے عنوان پر ہے جو اشیاء مذکورہ کا ادراک پیدا کراتی ہیں۔ من حیث طبیعی شے ہونے کے گرج اور چک ایک ہوتی ہیں۔ یا بالفاظ دیگر کجلی کا چکنا اور ایک مبداء اضطراب سے (یعنی جہاں سے روشنی نمودار ہوتی ہے) ہوا میں اضطراب کا پھیلنا دونوں امور اُن واحد میں پیش آتے ہیں۔ لیکن جہت کہ ہوا کا اضطراب پوری مسافت قطع کر کے ہم تک متعدی نہ ہو جائے وہ معطلہ جس نمودار نہیں ہوتا جسے ہم گرج کا سننا کہتے ہیں۔ غلط انداز القیاس آفتاب کی روشنی کو ہم تک پہنچنے میں تقریباً آٹھ منٹ صرف ہو جاتے ہیں۔ پس جب ہم آفتاب کی طرف نگاہ اٹھاتے ہیں تو آٹھ منٹ قبل کا آفتاب دکھائی دیتا ہے۔ جہاں تک کہ آفتاب کے وجود طبیعی کے بارے میں ہمیں اپنے معطیات جس سے شہادت ملتی ہے وہ آٹھ منٹ قبل کے آفتاب کے بارے میں ہوتی ہے۔ اب اگر اس آٹھ منٹ کے عرصہ میں آفتاب فنا ہو جائے تب بھی اُن معطیات جس میں اس مدت کے اندر کوئی فرق نہیں آئے گا جنہیں ہم آفتاب کے دیکھنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور اس جہت سے معطیات جس اور اشیاء طبیعی میں تمیز کرنے کی حاجت ایک نئے عنوان سے محسوس ہوتی ہے فضا کے بارے میں جو کچھ دریافت ہوا وہ ایک بڑی حد تک وہی ہے جو معطیات جس اور اُن کی شقیق طبیعی کی مطابقت باہمی کے بارے میں معلوم ہو چکا ہے۔ اگر ایک چیمبر نیلی اور دوسری سرخ دکھائی دے تو ہم عقولیت کے ساتھ فرض کر سکتے ہیں کہ ان دونوں طبیعی اشیاء میں لمبا مطابقت کوئی فرق ضرور ہے۔ اگر یہ دونوں نیلی نظر آئیں تو لمبا مطابقت انہی رنگانگی فرض کی جاسکتی ہے۔ اگر ہم یہ امید نہیں کر سکتے کہ ہمیں اس کیفیت خاص کی معرفت براہ راست حاصل ہو جائے گی جو اشیاء طبیعی کو نیلا یا سرخ دکھاتی ہے۔ سائنس بتاتا ہے کہ یہ کیفیت ایک طرح کی موجی حرکت ہے اور اس امر سے ہمارے کان بھی آشنا ہیں کیونکہ موجی حرکتوں

کا تصور ہم کو لامحالہ اوسی فضا میں لے جاتا ہے جو دیکھنے سے متعلق ہے۔ لیکن حقیقت  
ہر رنگتوں کو فضائے طبیعی میں ہونا چاہیے جس کی معرفت ہم کو براہ راست نہیں حاصل ہو سکتی  
پس جو عوجی حرکتیں حقیقی ہیں اودن سے ہم اوس عنوان سے آشنا نہیں ہیں جسطرح کہ عموماً  
سمجھے جاتے ہیں۔ اور جو بات رنگ کی صورت میں ٹھیک معلوم ہوتی ہے قریب قریب وہی  
دوسرے معطیات جس پر بھی صادق آئے گی۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ معطیات جس کے باہمی  
تناسب سے مطابقت رکھنے کی وجہ سے طبیعی اشیا کے تناسب باہمی میں ہر طرح کی ایسی صفاتیں  
موجود ہیں جو اودن کو دائرہ علم میں پہنچ لائیں مگر (کم از کم جہات تک ہمارے واسطے اس کا تعلق ہے)  
طبیعی اشیا کی ماہیت ذات در یافت نہیں ہوتی۔ اب یہ سوال باقی رہتا ہے کہ آیا اس اصلیت  
ذات کے دریافت کرنے کا کوئی اور طریقہ بھی ہے۔

کم از کم معطیات حائے بصری کے بارہ میں قدرتی طور پر بہترین دعوئے (عام اس سے  
کہ وہ بالآخر ختم نہ ثابت ہو) جو ہم ابتدائیش کر سکتے ہیں یہ ہے کہ جو وہ بالا اشیا کے طبیعی ہمارے  
معطیات جس سے مشابہت کلی نہیں رکھتیں لیکن کیفی قدر ضرور مشابہ ہیں۔ اس خیال کے  
بوجوب طبیعی اشیا میں درحقیقت ایسے خواص ہونگے جیسے رنگ وغیرہ اور ممکن ہے کہ اس اتفاق  
سے کسی شے کا حقیقی رنگ ہم کو نظر بھی آجائے۔ ایک مقررہ وقت پر کسی چیز کے مختلف مرکزوں سے  
دیکھے جانے سے جو مختلف رنگ دکھائی دیتے ہیں وہ گوبالکل یکساں نہیں ہوتے مگر  
ملتے جلتے ضرور نظر آتے ہیں۔ لہذا یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ حقیقی رنگ ایک درمیانی رنگ  
ہے جو مختلف حیثیتوں سے دکھائی دینے والے فروق کے مابین ایک واسطہ کا کام دیتا ہے۔  
یہ نظریہ قطعی طور پر تو رد نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس کا بے بنیاد ہونا ثابت ہو سکتا ہے

صفحہ ۵۵

یہ شروع ہی سے ظاہر ہے کہ جو رنگ کبھی نظر نہ آجائے اوس کا انحصار تاثر اودن اوج روشنی  
کی نوعیت پر ہے۔ جو اگر ہماری آنکھوں سے ٹکراتی ہیں۔ اور اس طرح رنگ واری چیز  
کے طرز ضیا پاشی و نیز اوس واسطہ کے سبب سے جو ہماری آنکھ اور رنگدار شے کے درمیان  
حائل ہے رنگ میں تغیر و تبدل کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ جو ہوا کہ بیچ میں حائل ہوتی ہے  
وہ بھی اگر صاف نہیں تو رنگ کو بدل دیتی ہے۔ اور اگر روشنی کا انعکاس شدت سے  
واقع ہوتا ہے تو رنگ کی صورت بالکل دوسری ہو جاتی ہے۔ جو رنگ ہم کو دکھائی دیتا  
ہے وہ خالصاً اوسی شے کی خاصیت نہیں رہتا جس سے اوس کی شعاعیں برآمد ہوتی ہیں

بلکہ اس رنگ کا انحصار ان شعاعوں کے انداز پر بھی ہے۔ پس بشرطیکہ ایک مقررہ قسم کی شعاعیں آنکھوں تک پہنچتی رہیں ہم کو ایک خاص قسم کا رنگ ضرور محسوس ہوتا ہے۔ خواہ اون شعاعوں کا مخرج مختلف قسم کا رنگ رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ پس اشیائے طبیعی کو رنگ دار فرض کر لینا بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے اور یہی بات دوسرے قسم کے معطیات حس کے بارے میں بھی صادق آئے گی۔

ابھی یہ سوال باقی ہے کہ اگر مادہ کوئی شے ہے تو آیا کوئی عام فلسفیانہ دلیل ایسی ہو سکتی ہیں جنکے ذریعہ سے اس کی ماہیت یا قطعیت کے ساتھ کوئی حکم لگایا جاسکے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے بہت سے بلکہ شاید اکثر فلاسفہ کا مذہب یہ ہے کہ جو کچھ حقیقی ہے وہ کسی نہ کسی معنی میں ذہنی ضرور ہے۔ یا کم از کم یہ کہ جس شے کے باب میں ہم کو کچھ بھی علم ہے وہ کسی نہ کسی معنی میں لازمی طور پر ذہنی ہے۔ یہ فلاسفہ تصور زمین کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ انکا قول ہے کہ جو کچھ بظاہر مادہ ہے وہ درحقیقت ایک ذہنی وجود ہے۔ یعنی یا تو وہ (بقول لائبنز) ناکامل ذہنوں کی حیثیت رکھتا ہے اور یا (بقول بارکلی) اون ذہنوں میں رہنے والے تصورائے سمراوت ہے جو (عام بول چال کے مطابق) مادہ کا "ادراک" کرتے ہیں۔ اس طرح تصور زمین کے نزدیک وہ مادہ کوئی شے نہیں جس کا وجود اصلاً ذہنی نہ ہو۔ گو وہ اس کے منکر نہیں کہ ہمارے معطیات حس کسی ایسی شے کی علامت ہیں جن کا وجود ہمارے ذاتی احساسات سے مستغنی ہے۔ اگلے باب میں اون دلائل پر بحث کی جائے گی جو تصور زمین اپنے نظریہ کی حمایت میں پیش کرتے ہیں مگر میرے نزدیک غلط ہیں۔

# باحیاء

## تصوریت

صفحہ ۵

لفظ تصوریت کو مختلف فلاسفہ نے مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ہم اس لفظ سے یہ خیال مراد لیتے ہیں کہ جو کچھ موجود ہے یا کم از کم جس شے کا وجود علم معلوم ہو سکتا ہے وہ کسی نہ کسی معنی سے ضرور ذہنی ہے۔ یہ خیال فلاسفہ میں سید عام ہے اور متعدد صورتوں اور مختلف دلائل کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ بجائے خود یہ خیال اس قدر دلچسپ اور مقبول عام نظر آتا ہے کہ فلسفہ کے مختصر سے مختصر تبصرہ میں اس کا کچھ نہ کچھ بیان ضرور شامل رہنا چاہیے۔

ممکن ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ انداز تخیل کے عادی نہیں اس خیال کو صریحاً نحو بھکر اس سے قطع نظر کرنا چاہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معمولی سمجھ کے لحاظ سے یہ میریہ کرسیاں، آفتاب، مہتاب، اور جگہ ماوی چیزیں ذہن اور مہنیا میں ذہن سے جنسا مختلف ہیں اور ادون کی ہستی ذہنوں کے فنا ہونے کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے کیونکہ مادہ کو ہم ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں جو اس زمانہ سے موجود ہے جب ذہنوں کا پتا تک نہ تھا اور اب اسی مادہ کو ذہن کی محض ایک فعلیت کا نتیجہ خیال کر لینا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے۔ مگر خواہ یہ بات صحیح ہو یا نہ ہو مذہب تصوریت کو صریحاً نحو بھکر طرف کر دینا زیبا نہیں ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیاء طبیعی کی ہستی اگر واقعی مستقل بالذات ہے تو ادون کا عطیات جس سے پوری طرح مختلف ہونا لازم آتا ہے۔ البتہ ان اشیاء اور ادون عطیات میں صرف ایک طرح کی مطابقت ضرور پائی جاتی ہے جیسی کہ کسی فہرست اشیاء اور اشیاء مندرجہ فہرست میں پائی جائے۔ اب اگر اشیاء طبیعی کی باطنی ماہیت کو صرف معمولی سمجھ کے قید سے دریافت کرنا چاہیں تو جو بقیہ جمل کے کوئی بات نہیں پیدا ہوتی۔ برخلاف اس کے اگر ان اشیاء کو ذہنی قرار دینے کی کوئی مقول وجہ نکل آئے تو مذہب

تصویرت کو محض اوس کی اجنبیت کی بنا پر ناقابل قبول سمجھنا ہرگز زیانہ ہوگا۔ اشیائے طبیعی کی حقیقت کو تو لامحالہ اجنبی نظر آنا چاہیے۔ مانا کہ اون کی حقیقت تک رسائی کا محال ہونا بھی ممکن ہے لیکن اگر کوئی فلسفی اپنے کو حقیقت آشنا سمجھتا ہو تو فقط اوس کے قول کے غیر مانوس معلوم ہونے کی وجہ سے اوس کا مضحکہ کرنا روا نہیں۔

تصویرت کی حمایت میں جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں اون کا ماخذ عموماً نظریہ علم ہوا کرتا ہے۔ (یعنی وہ تبصرہ جس میں اشیاء کے دائرہ علم میں داخل ہونے کے شرائط سے بحث ہوتی ہے) تصویرت کو اس اصول کے ذریعہ سے ثابت کرنے کی سب سے پہلی شاندار کوشش بارکلی نے کی تھی۔ بارکلی نے اولاً بعض ایسی دلیلوں سے جو اکثر معقول تھیں ثابت یہ کیا کہ ہمارے معطیات حس کی ہستی ہم سے بے نیاز نہیں خیال کی جاسکتی۔ اور اون کے وجود کا کم از کم جزئی طور پر ذہن "امیں" ہونا لازمی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر دیکھنا سونگھنا چکھنا اور سننا ترک کر دیا جائے تو معطیات حس کا وجود بھی ختم ہو جائے گا۔ گواگے چکر بارکلی کی بعض دلیلیں ناقص ہو گئی ہیں لیکن اس منزل تک اوس کی رائے بالکل درست ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ معطیات حس ہی وہ اشیاء ہیں کہ جنکے وجود کا یقین ادراک کے اغما پر ہوتا ہے اجن کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذہن "امیں" موجود ہیں اور اس وجہ سے ذہنی ہیں۔ اور اس سے نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ جز اوس شے کے جو کسی کے ذہن "امیں" ہو کوئی شے علم میں آہی نہیں سکتی اور جو شے میرے ذہن میں نہ ہونے پر بھی "معلوم" ہو اوس کا کسی اور کے ذہن میں ہونا لازم ہے۔

بارکلی کی دلیلوں کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے پہلے اوس کے لفظ "تصور" کا مطلب سمجھ لینا ضروری ہے۔ وہ ہر ایسی شے کو تصور کہتا ہے جو بلا واسطہ علم میں آئی ہو مثلاً معطیات حس پس کوئی خاص رنگ جو ہمیں دکھائی دے ایک تصور ہے۔ اور یہی حالت سنی ہوئی آواز کی ہے۔ وقس علی ہذا۔ لیکن اوس کی یہ اصطلاح فقط معطیات حس تک محدود نہیں بلکہ موضوعات تخیل اور یاد آئی ہوئی چیزوں پر بھی حاوی ہے۔ کیونکہ بوقت یاد آوری نیز تخیل میں ان چیزوں کی اطلاع بلا واسطہ ہی ہوا کرتی ہے۔ غرض کہ اس طرح کے ہر معنیہ بلا واسطہ کو وہ تصور ہی کہتا ہے۔

اگے چکر وہ معمولی چیزوں مثلاً درخت پر بحث کرتا ہے اور دکھاتا ہے کہ درخت کے

اور اک میں ہم کو بلا واسطہ جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ تصورات سے مرکب ہے اور جب قدر کہ اور اک میں آیا ہے اوس کے علاوہ درخت کے بارے میں کسی امر کو حقیقی قرار دینا بالکل بلاوجہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ درخت کا ہونا عبارت ہے درخت کے اور اک میں آنے سے۔ فلاسفہ مدرسیین کی لغت میں "وجود" اور "ادف" ہے (مدرک) "اور اک" کیا ہوا "کا۔ بار کئے کو پورا اقرار ہے کہ جب ہم اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں یا جو وقت درخت کے قریب کوئی انسان نہیں ہوتا اوس وقت بھی درخت موجود ضرور رہتا ہے۔ لیکن ایسی حالت میں اوس کے وجود کی علت خدا کا علم ہے جو برابر جاری رہتا ہے۔ حقیقی درخت جسے ہم ایک شے طبعی کہتے ہیں ذہن باری میں آنے والے تصورات کا ایک مجموعہ ہے اور یہ تصورات کم و بیش اسی طرح کے ہیں جیسے درخت کا اور اک کرنے میں میرے آپ کے ذہن میں جاگزیں ہوتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جب تک درخت معرض وجود میں رہتا ہے ذہن باری میں اوس کے متعلق تصورات دائم و قائم رہتے ہیں۔ بار کئے کے نزدیک ہمارے جملہ اور اکات ایک حد تک اور اکات باری میں داخل ہیں اور اسی دخل یا بی کی بدولت ایک درخت مختلف لوگوں کو کم و بیش ایک ہی طرح پر دکھائی دیتا ہے۔ اس صورت سے ذہنوں اور ذہنوں میں آنے والے تصورات کے علاوہ نہ تو عالم میں کوئی چیز موجود ہے اور نہ کبھی کوئی شے معلوم ہو سکتی ہے۔ کیونکہ جو کچھ قابل العلم ہے وہ لامحالہ تصور ہی ہو اس بحث میں بہت سے مغالطے ہیں جو تاریخ فلسفہ میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور اس ضمن میں ادن کا انکشاف ہمارے مقصد سے بعید نہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ لفظ "التصور" کے استعمال نے ایک عجیب خلط بحث میں مبتلا کر دیا ہے۔ تصور سے ہماری مراد لازمی طور پر ایک ایسی شے ہوتی ہے جو کسی نہ کسی کے ذہن "میں" ہو۔ اگر ہم سے کہا جائے کہ درخت تصورات سے مرکب ہے تو خواہ مخواہ ہم ہی سمجھنے کے اگر یہ قول صحیح ہے تو درخت کا وجود از ابتدا اتنا انتہا ذہن میں ہوگا۔ لیکن ذہن "میں" ہونا ایک مبہم بات ہے۔ عام بول چال ہے کہ فلاں چیز ہمارے ذہن میں ہے۔ اس سے مراد یہ نی جاتی ہے کہ اوس چیز کا خیال ہمارے ذہن میں ہے نہ کہ خود وہ چیز۔ اگر کوئی کہے کہ فلاں کام جو مجھے انجام دینا تھا وقت پر میرے ذہن میں نہیں رہا۔ تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہ ہوگا کہ خود وہ کام کبھی ذہن کے اندر سما یا

لے ہماری اصطلاح میں لفظ اور اک خدا کے لیے نہیں کہا جاتا بلکہ علم کہتے ہیں۔

ہو اتھا جو اس وقت ذہن سے نکل گیا۔ نشا صرف اس قدر ہو گا کہ اس کام کا خیال ذہن میں  
 تھا جو بعد کو ذہن میں محفوظ نہیں رہا۔ پس جب بار کھلتا ہے کہ بغیر درخت کے ذہن میں  
 آئے ہوئے اس کا علم میں آنا محال ہے تو اس ضمن میں وہ اس سے زیادہ کوئی بات جتانے کا  
 مجاز نہیں کہ علم میں آنے کے لیے درخت کے خیال کا ذہن میں آنا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ خود  
 درخت کو ذہن کے اندر آجایا جائیے بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ جو چیز میرے دل میں ہے  
 وہ واقعی خاندل کی جہان ہو گئی ہے۔ کوئی جید فلسفی اگر واقعی اتنی بڑی غلطی کا ارتکاب  
 کر مٹھے تو محل حیرت ضرور ہے۔ لیکن اس زمانہ کا ماحول اور تھا یعنی اس زمانہ کے حالات  
 کچھ ایسے تھے کہ یہ ابہام ممکن ہو گیا۔ اب ہو کہ اس ابہام کے وجہ پر غور کرنے کے لیے ماہیت  
 تصورات کے مسئلہ پر ایک گہری نظر ڈالنا ہے

قبل اسکے کہ تصورات کی ماہیت پر ایک عام سوال پیدا کیا جائے اشیائے طبیعی  
 اور معطیات جس کے متعلق دو سوالوں کو الگ الگ کر لینا چاہیے۔ درخت کا ادراک پیدا کرنے  
 والے معطیات جس کو بار کھلنے نے ذہنی قرار دیا ہے اور اس لحاظ سے بار کھلے کا قول جو وہ چند  
 صحیح ہے کہ ہمارے معطیات جس کا دار ہمارے ذات پر بھی اسی قدر ہے جتنا کہ درخت پر  
 اور اگر ہم درخت کا ادراک نہ کرتے ہوتے تو یہ معطیات جس معرض وجود میں نہ آئے ہوتے۔  
 لیکن یہ مسئلہ اس بات سے بالکل جدا ہے جس کے ذریعہ سے بار کھلے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے  
 کہ جو چیز بلا واسطہ معلوم ہو سکے اس کا کسی نہ کسی ذہن میں ہونا ضروری ہے۔ مقصد یہ بحث  
 کے لیے وہ فروعی دلیلیں بالکل بے کار ہیں جو معطیات جس کے ہماری ذات کے محمول ہونے کے  
 بارہ میں کام آچکی ہیں۔ یہاں ضرورت عام طور پر اون دلائل کی ہے جو علم شے سے شے کا  
 ذہنی الاصل ہونا ثابت کر دکھائیں۔ بار کھلے نے اپنے نزدیک یہ ضرورت پوری کر دی لیکن  
 ہم اپنا تعلق اب بھی اسی مسئلہ کے حل سے سمجھتے ہیں نہ کہ اشیائے طبیعی اور معطیات جس کی  
 تفریق سے جو اور گزر چکی ہے۔

تصور ہونے کو اگر بار کھلے کے مفہوم میں لیجیے تو تصور کے پیش ذہن آئے ہیں دو باتیں  
 غور کے لائق معلوم ہونگی۔ ایک تو وہ چیز ہے جس کے بارے میں ہم اطلاع پاتے ہیں۔ مثلاً  
 میز کا رنگ۔ اور دوسری طرف خود امر اطلاع یعنی ادراک کا ہونا جو ذہن کا ایک فعل ہے ذہن کا  
 فعل بانگ ذہنی ہے لیکن جس چیز کا ادراک ہمیشہ آیا ہے اس کو ذہنی فرض کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے

رنگ کے بارہ میں جو دلیلیں پیش ہو چکیں ادن سے تو اس کا ذہنی ہونا ثابت نہیں ہوا۔ البتہ اثبات ثابت ہوا تھا کہ ادس کے ادراک کا انحصار ہمارے اعضائے حواس اور طبیعی شے ذہنی میز کے باہمی تعلق پر ہے۔ یا بالفاظ دیگر میز کا رنگ جب ہی نظر آسکتا ہے جب روشنی ایک خاص انداز پر ہو اور ایک صحیح النظر آنکھ میز سے مناسب فاصلہ پر رکھی جائے۔ لیکن میز کے رنگ کا صاحب ادراک کے ذہن کے اندر ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں ہوا۔

بار کلمے کی یہ رائے کہ رنگ کا ذہن میں ہونا ضروری لازم ہے بس اسی بنا پر قابل تعریف ہوگی کہ ادس نے فعل ادراک کو اشیائے مدد کے ساتھ خاطر کر دیا ہے۔ لفظ تصور کا ان دونوں پر یکساں اطلاق ہوتا ہے اور بار کلمے غالباً دونوں کو تصور ہی قرار دینا چاہتا ہے۔ فعل ادراک تو بے شک ذہن میں پیش آتا ہے اور اگر اس فعل پر کوئی غور کرنا شروع کرے تو بآسانی تسلیم کر سکتا ہے کہ تصورات کو ذہن ہی میں ہونا چاہیے۔ لیکن اس سلسلے میں یہ بات فراموش ہو جاتی ہے کہ تصورات کا ذہن میں ہونا صرف اسی وقت تک صحیح ہے جب تک "تصور" بمعنی "فعل ادراک" سمجھا جائے۔ اور قضیہ مذکور میں اکثر لفظ تصور ایک دوسرے ہی معنی میں لے لیا جاتا ہے جس سے ادراک میں آنے والی چیزیں مراد ہونے لگتی ہیں۔ بس اس طرح کے غیر ارادی التباس میں پڑ کر لوگ یہ نتیجہ اخذ کرنے لگتے ہیں کہ جو چیز معنی ادراک میں آئے ادس کے لیے ذہن میں ہونا شرط اول ہے۔ اس تقریر میں بار کلمے کے دلائل کی گویا تمام وکمال تحلیل ہو گئی اور ادس منالط کا حال بھی محل گیا جو ادس کے الفاظ میں پنہاں تھا۔

جہاں تک چیزوں کی واقفیت حاصل کرنے کا تعلق ہے فعل ادراک اور ادراک کی ہوتی شے میں تفریق کرنے کا سوال از حد اہم ہے کیونکہ ہمارے حصول علم کی ساری قوت اسی تفریق سے وابستہ ہے۔ غیر ذہنی اشیاء کی معرفت حاصل کرنے کی اہلیت جو ہر ذہن کے خصوصیات سے ہے۔ خارجی اشیاء کی معرفت شامل ہے۔ ادس اضافت پر جو ذہن اور غیر ذہن کے درمیان قائم ہو۔ ذہن کی قوت علیہ اسی اضافت سے بنی ہے۔ اگر ہم کہتے ہیں کہ اشیائے معلوم کا ذہن میں ہونا لازمی ہے تو اس طرح یا تو ذہن کی قوت علیہ غلط طور پر محدود ہوتی جاتی ہے اور یا تو لفظی لازم آتی ہے۔ اگر "ذہن میں" سے "پیش ذہن ہونا" لیا "ذہن کے دائرہ ادراک میں آنا" مراد لیا جائے تو یہ محض ایک تکرار لفظی ہے۔ اگر واقعی ہی مطلب ہے تو ماننا پڑے گا کہ کوئی شے جو اس مفہوم کے لحاظ سے "ذہن میں" ہو تو بھی ادس کا غیر ذہنی ہونا

ممکن ہے۔ اس صورت سے جب حقیقت علم آشکار ہوتی ہے تو بار کلمے کی دلیل اپنے مہیولی اور صورت دونوں کے لحاظ سے رد ہو جاتی ہے اور ظاہر ہو جاتا ہے کہ تصورات (بمعنی خیائے معلومہ) کے لازمی طور پر ذہنی ہونیکے باب میں اس کے خیالات بالکل بے سروپا ہیں۔ پس تصورات کی حمایت میں جو دلیلیں تھیں وہ بالائے طاق رکھی جاسکتی ہیں اور اب صرف یہ دیکھنا رہتا ہے کہ اور دلیلیں کیا ہونگی۔

بعض اوقات یہ قول ایک بڑی حقیقت کے طریقہ پر بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو کسی ایسی شے کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا جو ہمارے علم میں نہ ہو۔ اور اس سے نتیجہ یہ نکالا جاتا ہے کہ ہمارے تجربہ سے جو کچھ متعلق ہو سکتا ہے اس میں کم از کم ہمارے علم میں آنے کی صلاحیت ضرور ہوتی ہے۔ یعنی مادہ اگر فطرۃً کوئی ایسی چیز ہے جس کی معرفت حاصل ہی نہیں ہو سکتی تو گویا یہ وہ شے قرار پائی جس کا موجود ہونا ہمارے علم میں نہیں آ سکتا۔ اس قول میں بعض غیر واضح وجوہ کی بنا پر یہ بھی مضمر رکھا گیا ہے کہ جو شے ہمارے لیے کوئی اہمیت نہ رکھتی ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ اگر مادہ کی ترکیب ذہنوں یا ذہنوں کے تصورات سے نہیں ہوتی ہے تو اس کا وجود محال اور محض خیالی ہے۔

اس تقریر پر ابھی سے گہری نظر ڈالنا ناممکن ہے کیونکہ اس سے کچھ ایسے نکات متعلق ہیں کہ ابتدا ہی میں بہت کچھ رد و قبح درکار ہوگی۔ لیکن اس کے رد کرنے کے بعض وجوہ اسی مقام پر ملاحظہ ہو سکتے ہیں اگر انتہا کی طرف سے ابتدا کی جائے تو یہ باور کرنے کی کوئی علت نہیں نکلتی کہ جو چیز ہمارے لیے کوئی عملی و ہم کانہ رکھتی ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ یہ سچ ہے کہ اگر چیزوں کی نظری اہمیت کو عملی اہمیت میں داخل قرار دے لیا جائے تو یہ حقیقی شے ہمارے کسی نہ کسی عنوان سے ضرور اہم قرار پائے گی کیونکہ حقیقت عالم کی جستجو میں ہم کو ہر وہ شے خواہ اس کا وجود کہیں بھی ہو دلچسپ معلوم ہوتی ہے۔ اگر اس قسم کی دلچسپی کا شامل ہونا گوارا کر لیا جائے تو یہ صورت باقی نہیں رہتی کہ باوصف مادہ کے موجود ہونے کے (خواہ اس کے وجود کا علم نہ بھی ہو سکے) مادہ کی کوئی اہمیت ہمارے لیے نہیں۔ ظاہر ہے کہ ہمارے دل میں مادہ کے موجود ہونے کا شبہ گزر سکتا ہے۔ اس کے وجود کا ظن قائم ہو سکتا ہے۔ اور اس جہت سے مادہ کا تعلق ہماری ایک آرزو سے علم ہی سے نکل آیا ہے جس کا پورا ہونا یا نہ ہونا بجائے خود اہم ہے۔

صفحہ ۶۰

صفحہ ۶۹

علاوہ ازیں یہ کوئی امر مسلم نہیں بلکہ سچ و جھوٹے تو واقفیت کے خلاف ہے کہ جو چیز ہم نہیں جانتے اس کا وجود بھی نہیں جان سکتے۔ اس ضمن میں "جاننا" دو معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ استعمال اول میں جاننے کا اطلاق اس قسم کے علم پر ہے جس کو "انطالی" کا عکس سمجھنا چاہیے۔ یعنی جس سے مراد "علم صحیح" ہے۔ یہ وہ مفہوم ہے جس کی رو سے جو کچھ ہم جانتے ہیں وہ سچ ہے۔ اس کے تحت میں ہمارے وہ مقدمات و حقیقتات آسکتے ہیں جو "تصدیق" کے نام سے پکارے جاتے ہیں اس قسم کے جاننے کو ہم "علم حقیقی" کہہ سکتے ہیں۔ اب لفظ "جاننا" اپنے دوسرے معنی میں ہمارے "علم اشیا" پر مشتمل ہے جسے ہم "معرفة" بھی کہہ سکتے ہیں یہ وہ مفہوم ہے جس کی رو سے ہم اپنے معطیات جس سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یہ تفریق فرانسسی الفاظ *Savoir* اور *Connaitre* یا جرمن الفاظ *Wissen* اور *Kennen* سے ظاہر ہو سکتی ہے۔

پس جو امر ابتداءً ہی معلوم ہوتا تھا دوبارہ قبضہ ہو کر صورت بالا پر آجاتا ہے۔ یہ امر کہ "ہم کسی صورت میں صحیح طور پر "تصدیق" نہیں کر سکتے کہ فلاں شے جس کی معرفت "ہم کو نہیں ہے موجود ہے" کوئی بیہی بات نہیں بلکہ صرف غلط ہے۔ مجھے شہنشاہ روس سے شرف تعارف حاصل نہیں مگر میں تصدیق کر سکتا ہوں کہ عوی الیہ موجود ہیں۔ یہ بے شک کہا جاسکتا ہے کہ میری یہ تصدیق اس بنا پر ہے کہ دوسرے لوگ موصوف سے تعارف رکھتے ہیں۔ لیکن یہ اعتراض کچھ بچوڑا سا ہے اگر یہی اصول ہے تو مجھے یہ علم کب ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے کو موصوف سے تعارف حاصل ہے؟ علاوہ بریں کوئی وجہ نہیں کہ جس شے کے وجود کا کوئی تعارف نہ ہو

لے تمیز (فیصلہ) اور خبر (بیان) سے بھی یہی فرق ظاہر ہو سکتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تمیز قیود زمان و مکان سے آزاد ہے اور ذہن کی تاثیر کی ایک صورت ہے جو محمول بہ کذب نہیں ہو سکتی۔ دوسرے قیود مذکورہ سے مبرا نہیں اور ذہن کے تاثر کی ایک صورت ہے اور محمول بہ کذب ہو سکتی ہے۔ (اس بحث کو سمجھنے کے لیے منطقی جدید اور نفسیات کی کتابوں میں "الحکم" کا بحث تلاش کرنے کی حاجت ہے۔

اوس کے وجود کا علم مجھے نہ ہو سکے۔ یہ نکتہ بہت اہم اور تشریح طلب ہے۔  
 اگر میں کسی موجود شے کا عارف ہو جاؤں تو مجھے اپنی معرفت سے اوس کا  
 وجود معلوم ہو جائے گا۔ مگر یہ کہ جب کبھی مجھے معلوم ہو کہ فلاں شے موجود ہے  
 تو لازمی طور پر مجھے یا کسی اور کو اوس شے کا عارف ہونا چاہیے۔ یہ صحیح نہیں۔ اگر  
 باوصف علم معرفت نہ رکھنے کے میری تصدیق درست ہو تو ایسی صورت میں بات  
 یہ ہے کہ میرا علم بنی بر بیان ہو گا اور (کسی نہ کسی قاعدہ کلیہ کے ماتحت) وجود  
 شے جس سے کہ یہ بیان متناقض ہو گا کسی ایسی شے کے وجود سے منج ہو سکیگا جس کا  
 علم معرفت مجھے پیشتر سے ہے۔ اس نکتہ کو بخوبی ذہن نشین کرنے کی بہترین تدبیر  
 یہ ہے کہ علم بر بنائے معرفت اور علم بر بنائے بیان کے فرق پر غور کر لیا جائے  
 اور پھر دیکھا جائے کہ کلیات کے بارے میں اگر کسی قسم کا علم اوسی نوعیت کے وثوق سے  
 متصف ہو سکتا ہے جو ذاتی تجربات کے وجود کے علم میں مضمر ہے تو وہ علم کس قسم کا  
 ہے۔ ان مباحث کی ابواب ذیل میں توضیح کی جائے گی۔

## پانچم

### علم برہمائے معرفت و علم برہمائے بیان

پچھلے باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ علم اشیا اور علم حقائق۔ اس باب میں صرف علم اشیا پر بحث ہوگی جس کی پھر دو قسمیں نظر آتی ہیں۔ علم اشیا جب اس قسم کا ہوتا ہے جسے ہم نے علم برہمائے معرفت سے تعبیر کیا ہے تو لازمی طور پر علم حقائق سے نسبتاً سادہ ہوتا ہے اور از روئے منطق اس سے بلوث ہوتا ہے اگرچہ صحیح طور پر یہ بھی نہیں مانا جاسکتا کہ یا جو حقائق شے سے نا آشنا ہونے کے کوئی انسانی ہستی معرفت شے سے بہرہ ور ہو سکتی ہے اس کے برخلاف علم اشیا جب برہمائے بیان ہوتا ہے تو (جب کہ باب ہذا میں نظر آجائے گا) تاثر اشیا کے علم حقائق کو غفلت رکھتا ہے جو اس کا منبع اور اس کی بنیاد ہے۔ مگر سب سے پہلے ہمیں یہ طے کر لینا چاہیے کہ معرفت سے ہماری کیا مراد ہے اور (خبر بیان کسکو کہتے ہیں۔ معرفت سے مراد کسی شے کی وہ اطلاع ہے جو براہ راست حاصل ہو۔ یعنی اس میں کسی طرح کے علم حقائق یا استنتاج کا شائبہ نہ پایا جائے۔ جب میری میز میرے سامنے آتی ہے تو مجھے ان معطیات جس کی معرفت ہوتی ہے جو اسے معرض ظہور میں لاتے ہیں (جیسے رنگ، شکل، سختی، چکناہٹ وغیرہ)۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو میرے دیکھنے اور چھونے سے میرے شعور میں بلا واسطہ داخل ہوتی ہیں۔ مجھے اس صورت میں جو مخصوص رنگ دکھائی دیتا ہے اس کے بارے میں کوئی باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ مثلاً یہ رنگ بادامی ہے یا گہرا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اگرچہ ان اقوال سے رنگ کے بارے میں چند حقائق معلوم ہو جاتے ہیں لیکن خود رنگ کا علم پھر اتنا ہی رہتا ہے جتنا پہلے تھا۔ جہاں تک کہ نفس رنگ کا علم میں ہونا متعلق ہے (کہ رنگ کے بارے میں حقائق کا علم میں ہونا) میں کہہ سکتا ہوں کہ رنگ کو دیکھتے ہی رنگ کا علم حد کمال کو پہنچ جاتا ہے اور اس علم میں اضافہ ہونا بالکل محال عقلی ہے۔ پس اس میز کو معرض ظہور میں لانے واسطے معطیات جس ایسی چیزیں جنکی مجھے معرفت حاصل ہے یعنی جن سے میں بلا واسطہ کا تھ و اتفاق

اس کے برخلاف مینر کا من حیث ایک طبیعی شے ہونے کے جو مجھے علم ہے وہ علم بلا واسطہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے حصول میں مینر کو معرض ظہور میں لانے والے معطیات حس کی معرفت بطور ایک وسیلہ کے ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مینر کے وجود میں شک کرنا تو ہے مگر مینر کے متعلق معطیات حس کو نگاہ شک سے دیکھنا قطعاً محال ہے۔ میرا مینر کا علم من قبیل ”علم بر بنائے بیان“ کے ہے۔ مینر ”وہ طبیعی شے“ ہے جس سے فلاں فلاں معطیات حس پیدا ہوتے ہیں۔ یہ گویا مینر کا بیان جو اب جو الہ معطیات حس کیا گیا ہے۔ مینر کے باب میں جو کچھ ہمیں معلوم ہو گا وہ بجز اس کے نہ ہو گا کہ مینر کو ہماری اشیائے معلومہ سے متعلق کرنے والی چیزیں معلوم ہوں۔ یعنی ساقد ہی یہ جاننا بھی شرط ہے کہ ”فلاں فلاں معطیات حس ایک طبیعی شے سے پیدا ہوئے ہیں“ ذہن کی کوئی حالت ایسی نہیں جس میں مینر سے بلا واسطہ واقفیت حاصل ہو سکے۔ اس طرح کی جملہ واقفیت کا شمار معلومات ”حقائق“ میں ہے اور مینر واقعی جو شے ہے سچ پوچھئے تو وہ ہمارے علم سے باہر ہے۔ ہم صرف ایک بیان جانتے ہیں اور اتنی سی بات اور جانتے ہیں کہ یہ بیان کس شے پر صادق آیا۔ مگر نفس شے کا ہم کو کوئی علم براہ راست حاصل نہیں ہے۔ پس ایسی صورتیں جو علم شے کہلاتا ہے اسے ہم علم بر بنائے بیان (علم بیانی) کہتے ہیں۔

ہماری ساری علمیت خواہ وہ اشیاء سے متعلق ہو یا حقائق سے محض معرفت پر منحصر ہے اور یہی اوس کی بنا ہے۔ لہذا قابل غور یہ ہے کہ آخر وہ کس قسم کی چیزیں ہیں جو ہمارے دائرہ معرفت میں داخل ہو سکتی ہیں۔

صفحہ ۵

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے معطیات حس ہماری اشیاء سے معروضہ ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ علم معرفت کی صاف سے صاف اور سب سے جلی مثال معطیات حس ہی ہیں۔ لیکن اگر ان کے ماسوا علم معرفت کی اور مثالیں نہ ہوتیں تو ہماری علمیت صورت موجودہ کے بہ نسبت بہت ہی محدود ہوتی۔ کیونکہ ایسی حالت میں جو کچھ ہمارے حواس کے حضور وقتی طور پر موجود ہوتا اوس سے زیادہ کا احاطہ ہمارا علم نہ کر سکتا۔ اور ماضی کے بارے میں تو کچھ محاذ ہی نہ ہو سکتا بلکہ یہ بھی پتا نہ لگتا کہ آیا ماضی کا کبھی وجود بھی تھا یا نہیں۔ اور نہ اپنے معطیات حس کے بارے میں کسی قسم کے حقائق علم میں آسکتے کیونکہ (جیسا کہ آگے چلکر واضح ہو گا) علم حقائق سراسر ادنیٰ چیز دنی

معرفت کا محتاج ہے جو مصیبات جس سے بر سبیل لزوم جنسا مختلف ہیں اور بعض اوقات  
 تصورات مجرودہ کے نام سے موسوم ہوتی ہیں۔ لیکن ہم ان کو "کلیات" سے تعبیر کر سکتے  
 اب اگر ہم کو اپنی علمیت کی تحلیل ایک کافی اور مناسب حد تک مقصود ہے تو مصیبات جس  
 کے علاوہ جن چیزوں کی معرفت ہو سکتی ہے اوپر غور کرنا چاہئے۔

مصیبات جس کے بعد پہلی منزل معرفت بر بنائے حافظہ کی آتی ہے۔ ظاہر ہے کہ  
 جو دیکھ سہن کر یا کسی اور طریقہ سے ضابطہ اس میں آتا ہے بعض اوقات اس کی یاد بھی  
 آجاتی ہے اگرچہ اس کا حال کے بجائے اضی کی طرف منسوب ہونا چھپا نہیں رہتا۔ یہ علم  
 بلا واسطہ جو مبنی ہے یا دواشت پر ہمارے علم باضی کا منبج ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اضی کے باب  
 میں کوئی معلومات بطریق مستحاج بھی حاصل نہ ہو سکتی۔ کیونکہ ایسی صورت میں ہمارے سے یہ ہی  
 معلوم نہ ہوتا کہ کوئی شے گذشتہ بھی تھی یا نہیں جس کا علم بطریق استنتاج ممکن ہو۔

دوسری منزل معرفت بر بنائے تامل (مطالعہ باطن) کی ہے جو قابل غور ہے  
 ہم کو نہ صرف یہ کہ مشاہد کی واقفیت ہو جاتی ہے بلکہ اس واقفیت کی بھی واقفیت حاصل  
 ہو جاتی ہے۔ مثلاً جب میں آفتاب کی طرف دیکھتا ہوں تو مجھے بعض اوقات اپنے اس دیکھنے  
 کی بھی اطلاع ہوتی ہے۔ پس "میری دید آفتاب" ایک شے ٹھیکیری جس کا میں عارف  
 ہوتا ہوں۔ اگر مجھے کھانے کی اشتہا ہو تو یہ ممکن ہے کہ مجھے "اپنی اشتہا کے غذا" کا بھی علم  
 ہو جائے۔ اس صورت میں "میری اشتہا کے غذا" ایک شے ہوتی جس کا میں عارف ہوا  
 علیٰ ہذا نقیاس ہم اپنے احساس لذت و اطم بلکہ عموماً جملہ واردات ذہنیہ سے بھی واقف ہو سکتے  
 ہیں۔ اس قسم کی معرفت جیسے شعور ذات سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں ہماری کل ذہنی کائنات کا  
 منبج ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے علم بلا واسطہ میں وہی باتیں آسکتی ہیں جو ہمارے ہی  
 ذہن میں پیش آئی ہوں۔ جو باتیں دوسروں کے ذہن میں پیش آتی ہیں اون کا علم ہم کو  
 صرف ادنیٰ لوگوں کے جسم کا اور ان کرنے سے یعنی اون مصیبات جس کے واسطے سے ہوتا ہے  
 جو اون کے اجسام سے وابستہ ہیں۔ اگر ہم اپنی واردات ذہنیہ کے عارف نہ بن سکتے ہوتے  
 تو دوسروں کے ذہن کا وجود ہمارے وہم و گمان میں بھی نہ ہوتا اور اس وجہ سے اتنا بھی  
 معلوم نہ ہو سکتا کہ دوسرے لوگ ذہن رکھتے ہیں یا نہیں۔ یہ خیال قدرتی طور پر ہوتا ہے کہ  
 شعور ذات منجملہ اون چیزوں کے ہے جن کی وجہ سے انسان کو جانوروں پر فوقیت حاصل

ہم مان سکتے ہیں کہ گو یہ جانور معطیات حس کو جاننے والے ضرور ہوتے ہیں لیکن معرفت زیر بحث سے بالکل محروم ہیں اور اپنے وجود کا کچھ علم نہیں رکھتے۔ میرا مطلب یہ نہیں کہ انھیں اپنے وجود میں شک ہے۔ بلکہ ان کو اپنے تاثرات و احساسات کا شعور ہی نہیں ہوتا اور نہ یہ ہوش آتا ہے کہ ان کیفیات نفسانی کا کوئی موضوع بھی ہے۔

ہم نے اپنی واردات ذہنیہ کی معرفت کو شعور ذات سے تعبیر کیا ہے مگر اس سے ہرگز اپنی ذات (نفس) کا شعور مراد نہیں۔ یہ شعور اپنے چند مخصوص تاثرات و احساسات کا ہے۔ اگر ان جزئی تاثرات و احساسات سے الگ ہو کر محض اپنے نفس کی معرفت کا مسئلہ چھڑے تو اس پر کسی ادعائی شان کے ساتھ زبان کھولنا بہت مشکل ہے۔ اپنے نفس کو طوطے سے جو کچھ ہاتھ لگتا ہے وہ کوئی احساس یا خیال ہوتا ہے۔ وہ مین تو کبھی ہاتھ ہی نہیں آتا جس کی طرف اس تاثر یا خیال کو فطریہ کھینچے۔ مگر پھر بھی بعض وجوہ سے ماننا پڑتا ہے کہ ہم کو اس مین کی معرفت حاصل ہے۔ گو اس معرفت کو دوسری چیزوں سے جدا کر لینا کوئی آسان کام نہیں۔ لیکن ان وجوہ کو دریافت کرنے سے پہلے یہ غور کر لینا چاہیے کہ ان جزئی خیالات کی معرفت کیا معنی رکھتی ہے۔

جب میں "اپنی دید آفتاب" کا عارف بنا تو ظاہر ہے کہ میں دو مختلف چیزوں کا عارف ٹھیرا جو باہم جدا اضافت رکھتی ہیں۔ یعنی ایک تو وہ معطیہ حس جو میرے آگے آفتاب کی نیابت کر رہا ہے۔ دوسرے وہ جو کہ اس معطیہ حس کو ملاحظہ کر رہا ہے پس اس قسم کی معرفت جیسی کہ مجھے آفتاب کی نیابت کرنے والے معطیہ حس سے حاصل ہے عارف و معرفت کی اضافت درمیانی ٹھیری جب یہ صورت ہو کہ معرفت کی معرفت حاصل ہو سکے (جیسے مجھے اپنے نیابت آفتاب کرنے والے معطیہ حس کی صورت میں ہوتا ہے) تو ظاہر ہے کہ مجھے جس ذات کی معرفت حاصل ہوگی وہ میری اپنی ذات ہوگی۔ چنانچہ اپنی دید آفتاب کے عارف ہونے میں جس امر کل کی معرفت حاصل ہوتی ہے وہ وہ نفس عارف معطیہ حس ہے۔

اور اسی کے ساتھ ہم کو اس حقیقت کا علم بھی ہو جاتا ہے کہ میں اس معطیہ حس کا عارف ہوں "مگر جب تک اس شے کی معرفت نہ حاصل ہو جسے ہم لفظ "مین" سے تعبیر کرتے ہیں یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم حقیقت مذکورہ سے کیونکر واقف ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس

صورت میں تو اس کا مفہوم بھی سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ یہ فرض کرنا کچھ ضروری نہیں معلوم ہوتا کہ ہم کو کسی کلمہ و بیش مستقل شخصیت کی معرفت موجود ہے جو آج بھی وہی ہے جو کل تھی۔ البتہ یہ ضرور سمجھ میں آتا ہے کہ ہم شاید کسی ایسی چیز کے عارف ضرور ہوتے ہوئے (خواہ اوس کی ماہیت کچھ ہی ہو) جو اقباب کو دیکھتی ہے اور محیطیات جس کی معرفت رکھتی ہے۔ پس گویا ہم اپنے نفس کے کسی نہ کسی سنی میں ضرور عارف ہوتے ہیں جو ہمارے تجربات سے اختلاف رکھنے والی شے ہے۔ لیکن یہ مسئلہ نہایت دشوار ہے اور اس کی محالفت اور موافقت دونوں میں دقیق دلائل پیش کیے جاسکتے ہیں۔ لہذا اب یہ کہنے پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ اگرچہ معرفت نفس غالباً میسر ہو جاتی ہے مگر اس امکان کو ایک غیر مشتبہ حقیقت قرار دینا کوئی دانا نہیں ہے۔

جن چیزوں پر موجود ہونے کا اطلاق ہوتا ہے اون کی معرفت کے بارے میں جو کچھ کہا گیا اوس کا خلاصہ یوں درج کیا جاسکتا ہے۔ جہاں تک حسیات کا تعلق ہے معرفت کی صورت محیطیات جو اس ظاہری سے نکلتی ہے اور باطن میں اوس چیز سے جسے ہم محیطیات جو اس باطنی سے تعبیر کر سکتے ہیں جیسے تفکرات، تاثرات، خواہشیں وغیرہ حافظہ میں اون چیزوں کی معرفت ہوتی ہے جو یا تو جو اس ظاہری کے محیطیات سے ہوں یا جو اس باطنی کے۔ اور اگرچہ یہ یقینی بات نہیں لیکن غالباً ضرور ہے کہ ہم کو اپنے نفس یعنی اوس شے کی معرفت بھی ہو جاتی ہے جو مختلف چیزوں سے آگاہ ہو جاتا ہے یا ان چیزوں کے بارے میں خواہشوں میں مبتلا رہتا ہے۔

ہم کو مخصوص اور موجود چیزوں کی معرفت کے ماسوا جنہیں ہم کلیات سے تعبیر کر چکے ہیں جن کی معرفت بھی ہوتی ہے۔ کلیات نام ہے عمومی تصورات کا جیسے پسندی۔ اختلاف بھائی چارہ وغیرہ۔ ہر کلام مفید نام میں کم از کم ایک لفظ ایسا چاہیے جو کسی کلی پر دلالت کرتا ہو۔ کیونکہ ہر فعل کچھ نہ کچھ معنی ضرور رکھتا ہے جو کلی پر دلالت کرتا ہے۔ نوں باب میں ہم پھر کلیات کی طرف رجوع کریں گے۔ فی الحال فقط اس قسم کے مفروضات سے احتراز مقصود ہے کہ دائرہ معرفت میں جو شے داخل ہو سکے وہ لامحالہ من قبیل جزئیات کے ہوگی اور موجود ہوگی۔ کلیات پر مطلع ہونے کو تصور کرنا کہتے ہیں۔ اور جس کلیہ کی ہم کو اطلاع ہوتی ہے۔ وہ تصور کہلاتا ہے۔

صفحہ ۱۸

اب واضح ہو گیا کہ ہم کو جن چیزوں کی معرفت حاصل ہے اذن میں نہ اشیاے طبیعی (مختلف از معطیات حس) داخل ہیں اور نہ دوسرے لوگوں کے ذہن اُن چیزوں کی آگاہی ہمیں بطور اوس علم کے ہوتی ہے جسے میں نے "علم بیانی" سے تعبیر کیا ہے۔ اور اب آگے اسی کا ذکر ہونا چاہیے۔

صفحہ ۱۹

"بیان" سے میری مراد اوس صورت کا کلمہ ہے جیسے "ایک چنیں وچناں" یا "ایں چنیں وچناں" "ایک چنیں وچناں" کی صورت کے کلمہ کو میں بیان "مہم" سے تعبیر کروں گا۔ اور "ایں چنیں وچناں" کی صورت کے کلمہ کو میں بیان "معین" سے چنانچہ "ایک آدمی" بیان "مہم" ہے اور "ایہ آہنی نقاب والا آدمی" بیان "معین"۔ بیان "مہم" سے گونا گوں مسائل متعلق ہیں مگر چونکہ امر زیر بحث سے یہ کوئی براہ راست تعلق نہیں رکھتے لہذا یہاں اذن سے قطع نظر کی جاتی ہے۔ یہاں صرف اوس صورت کے علم اشیا کی سرشت دریافت کرنا ہے جسکے ساتھ ساتھ ہیں یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ بیان "معین" کے جواب میں ایک شے بھی موجود ہے گو ہم کو اوس قسم کی شے کی معرفت حاصل نہیں ہے۔ یہ بات فقط بیانات "معین" کے ساتھ مخصوص ہے پس آئندہ جہاں بیان "معین" مراد ہو گا میں وہاں صرف "بیان" استعمال کروں گا جس سے "ایں چنیں وچناں" کی صورت کا کوئی کلمہ بصیغہ واحد مراد ہو گا۔

اب جس جگہ یہ کہا جائے کہ شے بیان سے علم میں آتی ہے تو یہ وہ صورت ہوگی جس میں ہمیں معلوم ہو کہ "ایں چنیں وچناں" مراد ہے۔ یعنی ہم جانتے ہوں کہ ایک اور بس ایک ہی شے موجود ہے جس میں کوئی وصف بھی ہے اور اس میں عموماً یہ بھی مضمر ہوگا کہ ہم اس شے کا علم عارفانہ نہیں رکھتے۔ ہم جانتے ہیں کہ "آہنی نقاب والا آدمی" موجود ہے اور بہت سے قضایا اوس کے باب میں معلوم ہیں۔ مگر یہ علم نہیں کہ وہ کون ہے۔ ہم کو علم ہے کہ جس شخص کو سب سے زیادہ دوٹل جائینگے وہی منتخب ہوگا۔ اور بہت ممکن ہے کہ ہم کو اوس منتخب ہونے والے کی معرفت بھی (اوس معنی میں جس کی رو سے ایک شخص کو دوسرے شخص کی معرفت ہو سکتی ہے) حاصل ہو جو کہ واقعی وہی امیدوار ہے جسے سب سے زیادہ دوٹل مٹنے والے ہیں، لیکن پھر بھی یہ نہیں جانتے کہ یہ کون سا امیدوار ہے۔ گویا اس صورت کے کسی قضیہ کا علم نہیں رکھتے کہ "الف ہی وہ امیدوار ہے جسے سب سے زیادہ دوٹل مٹنے والے ہیں"۔

دلیل حاکمہ بنجملہ دوسرے امیدواروں کے ایک کا نام الف ہے۔ گو ہمیں معلوم ہو کہ "ایں چنیں وچناں"

موجود ہے گواہ اس شے کی معرفت بھی موجود حقیقت اس چنیں و آل چناں ہے مگر یہ قضیہ نہ معلوم ہو کہ الف ہی "اس چنیں و آل چناں" ہے وراں حالیکہ الف ہمارے لئے ایک معروف شے ہو تب بھی ہم کہیں گے کہ ہمارا علم محض "بیانی" ہے۔

جب کہا جائے کہ اس چنیں و آل چناں موجود ہے تو یہ معنی نکلیں گے کہ بس ایک ہی چیز ہے جو اس چنیں و آل چناں ہے۔ اور قضیہ الف ہی اس چنیں و آل چناں ہے "کا مطلب یہ ہے کہ الف ہی کو خاصہ "اس چنیں و آل چناں" میسر ہے جو کسی دوسرے کے لئے نہیں ہے۔

۸ صفحہ ۸۸

جناب الف ہی اس حلقہ کے اتحاد پسند امیدوار ہیں "اس کے یہ معنی ہیں کہ جناب الف اس حلقہ کے انتہائی پسند امیدوار ہیں جو کوئی اور نہیں ہے۔ اس حلقہ کا اتحاد پسند امیدوار موجود ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص اس حلقہ کا اتحاد پسند امیدوار ہے جو اس کے سوا کوئی اور شخص نہیں ہے۔

پس جب ہمیں کسی ایسی شے کی معرفت ہو جو "اس چنیں و آل چناں" ہے تو ہم کو علم ہو گا کہ "اس چنیں و آل چناں" موجود ہے۔ لیکن جس صورت میں کسی ایسی شے کی معرفت نہ ہو جسے ہم جانتے ہوں کہ یہی "اس چنیں و آل چناں" ہے بلکہ کسی ایسی شے کی معرفت نہ ہو جو واقعی "اس چنیں و آل چناں" ہے تب بھی "اس چنیں و آل چناں" کا موجود ہونا ممکن ہے کہ معلوم ہوگا۔

نام الفاظ بلکہ اسمائے معرفت بھی عمومات دراصل از قسم "بیان" ہوتے ہیں۔ گویا اس خیال کی توضیح جو ایک اسم معرفت کو صحیح طور پر استعمال کرنے والے کے ذہن میں ہوتا ہے علی العموم اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اسم معرفت کی جگہ پر کوئی بیان اٹھا کر رکھ دیا جائے۔ نیز یہ کہ کسی خیال کو ادا کرنے کے لیے مختلف لوگوں کو بلکہ ایک ہی شخص کو مختلف اوقات میں مختلف بیانات درکار ہوتے ہیں۔ اور مستقل رہنے والی صرف وہی شے ہوتی ہے جس پر بشرط صحت استعمال وہ نام صادر آتا ہو۔ جب تک یہ شے مستقل بنی رہتی ہے یہ بیان خاص اس قضیہ کے صدق یا کذب پر عمومات کوئی اثر نہیں ڈالتا جو اس نام کو شامل رکھتا ہے۔

اب چند مثالیں لے لیجیے۔ فرض کیجیے کہ بسا رک کے متعلق کوئی بات کہی گئی ہو لیجیے کہ نفس کی معرفت بلا واسطہ بھی ایک چیز ہے۔ ممکن ہے کہ بسا رک نے خود اپنا نام بھی اسی شخص خاص کی طرف اشارہ کرنے کے لیے بلا واسطہ استعمال کیا ہو جس کی معرفت اس سے حاصل تھی۔ یعنی اگر اپنے باب میں اس نے کوئی حکم لگایا تو اس حکم کی ترکیب میں وہ خود شامل تھا۔ ہمیشہ تو یہ امر صرف آرزو کی حد تک رہتا ہے کہ اسم معرفت نفس شے پر دلالت کرے نہ کہ بیان شے پر

لیکن اس صورت میں اہم معرفہ کا استعمال براہ راست ہو ہی گیا۔ لیکن اگر کوئی شخص ہمارے کا جاننے والا ہمارے کے باب میں کوئی حکم لگائے تو صورت بدل جائے گی۔ کیونکہ اس شخص کو جس چیز کی معرفت ہے وہ صرف چند معطیات جس میں جنہیں اوس نے فرض کیا کہ جائز طور پر ہمارے کے جسم سے وابستہ کر رکھا ہے۔ ہمارے جسم بطور ایک طبعی شے کے بلکہ اوس کے ذہن تو بدرجہ اولیٰ بس اسی حیثیت سے علم میں آیا کہ جسم و ذہن ان معطیات جس سے وابستہ تھے۔ یعنی دونوں کا دائرہ علم میں آنا بیان کے ذریعہ سے ہوا۔ جب کوئی کسی کو یاد کرتا ہے اوس وقت اوس کے جو خواص ظاہری ذہن میں آجائیں یہ بہت کچھ اتفاق وقت کی بات ہے۔ پس جو بیان کہ یاد کرنے والے کے ذہن میں فی الواقع ہوتا ہے اوس کی حیثیت بالکل عارضی ہے اور سب سے اہم نکتہ تو یہ ہے کہ یاد کرنے والا باوجود ہستی متعلقہ کا عارف نہ ہونے کے یہ جانتا ہے کہ جملہ مختلف بیانات اسی ہستی پر صادق آ رہے ہیں۔

ہم جو ہمارے کو نہیں جانتے اگر اوس کے باب میں کوئی حکم لگائیں تو جو بیان ہمارے ذہن میں آئے گا وہ غالباً کچھ تاریخی معلومات کا ایک جمل سا ذخیرہ ہوگا بلکہ اکثر اوقات ہمارے کی سیرت ظاہر کرنے کے لئے یہ ضرورت سے بہت زیادہ ہوگا۔ مثال کے لئے فرض کر لیجئے کہ ہم نے ہمارے کو ”جرمن شہنشاہی کے پہلے چانسلر“ کی حیثیت سے یاد کیا۔ اس جملہ میں ”جرمن“ کے ہر لفظ مجرد ہے۔ پھر لفظ ”جرمن“ کے معنی ہر شخص کے لئے الگ ہیں۔ کسی کو اس سے جرمنی کے سفر یا دانے لگتے ہونگے۔ کسی کی نگاہوں میں جرمنی کا نقشہ پھر لگتا ہوگا۔ وقس علیٰ ہذا۔ لیکن ہم کو اگر کسی ایسے بیان کی تلاش ہو جسے ہم جانتے ہوں کہ یہاں پر یہ صادق آئے گا تو کسی ایسے جزئیہ کا حوالہ دینا جس کے ہم عارف ہو چکے ہیں کسی نہ کسی جگہ لازمی ہوگا۔ اس طرح کا حوالہ ماضی حال اور مستقبل کے تذکروں (خارج از تاریخہائے معینہ) نیز ”یہاں“ اور ”وہاں“ کے قیود اور سنی سنائی باتوں کے سر بیان میں مضمر رہتا ہے۔ پس واضح ہوا کہ اوس بیان میں جس کی نسبت معلوم ہو کہ یہ کسی جزئیہ پر صادق آتا ہے۔ کسی نہ کسی عنوان سے ایک ایسے جزئیہ کا حوالہ ضرور مضمر ہوگا جس کی معرفت ہم کو حاصل ہو چکی ہے کہ بشرطیکہ بیان شدہ شے کی نسبت ہمارا علم از روئے منطق اس بیان کا نتیجہ محض نہ ہو۔ مثلاً وہ شخص جو سب سے زیادہ زندہ رہا“ ایک بیان ہے جس میں کلیات ہی کلیات ہیں

کسی نہ کسی شخص پر ضرور صادق آتا ہے۔ لیکن اس شخص کے باب میں ہم کوئی ایسا حکم نہیں لگا سکتے جس سے ماسوا اس بیان کے کچھ اور معلوم ہو سکے۔ اگر ہم کہیں کہ "شہنشاہی جرمنی کا پہلا چانسلر نہایت چالاک سیاست داں تھا" تو اس حکم کی صحت کسی ایسی چیز کے اعتبار سے ہوگی جس کی معرفت ہم کو پہچانی ہو جیسے سنی سنائی یا پڑھی ہوئی باتیں جو بطور ایک شہادت کے ہیں۔ ماسوا اس اطلاع کے جو ہم دوسروں کو ہم پہنچاتے ہیں ماسوا اس حقیقت کے جو خود بہارک سے متعلق ہے اور جس سے ہمارے حکم کو اہمیت حاصل ہوتی ہے، جو خیال ہم کو واقعی پیدا ہوتا ہے اس میں ایک یا ایک سے زیادہ جزئیات ہوتے ہیں۔ اور اس کے بقیہ اجزاء جو اس میں شامل ہیں تمام ان قبیل تصورات ہوتے ہیں جملہ مقامات کے نام جیسے لندن، انگلستان، یورپ، زمین، نظام شمسی یہ بھی جب استعمال ہوتے ہیں تو اسی طور پر ایسے بیانات مضمر رکھتے ہیں جنکی معرفت تکمیل حاصل ہے۔ اور میرا گمان تو یہ ہے کہ عالم بھی مابعد الطبیعیات کی رو سے جزئیات کا تعلق مضمر رکھتا ہے۔ مگر برخلاف اس کے منطقی میں (جس میں نہ صرف اول چیزوں سے بحث ہوتی ہے جو موجود ہیں بلکہ جو کچھ وجود میں آچکا ہو یا آسکتا ہو یا ہو اس سے بھی بحث کی جاتی ہے) نفس جزئیات کا کوئی حوالہ مضمر نہیں ہوتا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کا ذکر کرتے ہیں جو بذریعہ بیان علم میں آئی ہو تو اکثر ہماری نیت یہ ہوتی ہے کہ بیان شدہ شے خود تذکرہ میں آجائے نہ کہ اس صورت سے جس میں بیان مضمر رہتا ہے۔ مثلاً اگر بہارک کے بارے میں ہم کچھ کہتے ہیں تو چاہتے ہیں کہ اگر ہو سکے تو ایسا حکم لگائیں جو فقط بہارک ہی لگا سکتا تھا۔ یعنی یہ وہ حکم ہو جس کا بہارک خود ایک جزو ہے۔ مگر اس میں لابدی طور پر ناکامی ہوتی ہے کیونکہ ہم نفس بہارک سے آشنا نہیں ہیں۔ البتہ اتنا جانتے ہیں کہ ایک شے بے موجود ہے جسے بہارک کہتے ہیں اور یہ بے ایک چالاک سیاست داں تھا۔ یہاں بے وہی شے ہے جو بہارک تھا۔ اگر شہنشاہی جرمنی کا پہلا چانسلر "بہارک بہارک کا بیان کیا جائے تو جس قضیہ کا ایجاد ہمارا منشا ہوگا وہ یوں بیان میں آسکتا ہے "وہ قضیہ جس میں اس نفس سے کے باب میں اقرار ہے جو شہنشاہی جرمنی کی پہلی چانسلر تھی کہ یہ شے وہ ہے جو ایک چالاک سیاست داں تھی" یا وجود متفرق بیانات کے جن سے ہم کام لیتے ہیں جس کے باب میں

ہم اس لائق ہوتے ہیں کہ کلام کریں وہ یہی ہے کہ ذات بسمارک کے متعلق ایک سچے قضیہ کا موجود ہونا جانتے ہیں اور (تاجد صحت) اپنے بیان کو جتنا چاہیں تفسیر دیتے چلے جائیں مگر اصل قضیہ وہی رہیگا۔ یہی بیان شدہ قضیہ جس کی صحت معلوم ہے ہماری دھنسی کی چیز ہے لیکن ہم نفس قضیہ کی معرفت سے محروم ہیں اور اس کا علم نہیں رکھتے گو یہ جانتے ہیں کہ یہ قضیہ صحیح ہے۔

اب یہ سمجھ میں آجائے گا کہ معرفت جزئیات سے گریز کرنے میں متعدد مدارج ہوتے ہیں۔ بسمارک وہ بھی تھا جس سے لوگ شناسائی رکھتے تھے بسمارک وہ بھی ہے جسے ہم تاریخ کے واسطے سے جانتے ہیں جو نقاب آہنی والا آدمی تھا جو آدمیوں میں سب سے زیادہ زندہ رہا۔ یہ باتیں معرفت جزئیات سے بتدیج دور کرتی جاتی ہیں پہلی منزل پر تو غیر ذات سے جتنا قرب ممکن ہے اتنا حاصل بھی ہے۔ دوسری منزل پر بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم جانتے ہیں "بسمارک کون تھا" تیسری منزل پر ہماری علمیت قاصر ہے کہ نقاب آہنی والا آدمی خدا جانے کون تھا۔ گو اس کے بارے میں بھی ہم ایسے قضیے معلوم کر سکتے ہیں جو اس کے نقاب آہنی والے ہونے سے اذروئے منطق منہج نہ ہوتے ہوں۔ اور بالآخر چوتھی منزل پر جزاؤں باتوں کے جو اس شخص کی منطقی تعریف سے منہج نہ ہوں ہمارے علم میں کوئی بات آہی نہیں سکتی۔ اسی طرح عالم کلیات میں بھی گویا ایک نظام بسمارک قائم ہے بعض جزئیات کی طرح بعض کلیات بیان ہی کے ذریعہ سے علم میں آتے ہیں۔ مگر جزئیات کی طرح اس میں بھی علم متعلق بہ معلومات بیانی کٹ کٹا کے بالآخر علم متعلق بہ معلومات معرفت بن سکتا ہے۔

جن قضیوں میں بیان شامل ہو ان کی تحلیل کا قانون اساسی یہ ہے۔ ہر قضیہ جسے ہم سمجھ سکتے ہیں وہ لازماً تامتراون اجزائے قومیہ سے مرکب ہو گا جن کے ہم عارف ہیں۔

اس قانون اساسی کے خلاف جو اعتراضات ہو سکتے ہیں ان سب کا جواب دینے کی کوشش ہم اس موقع پر نہ کریں گے۔ البتہ فی الحال ہم اتنا بتا دینا چاہتے ہیں کہ ان اعتراضات کا دفاع کسی نہ کسی طرح ضرور ممکن ہے۔ کیونکہ یہ کسی طرح عقل میں نہیں آتا کہ جب تک کسی مفروضہ یا حکم کا کوئی موضوع نہ معلوم ہو وہ مفروضہ یا حکم کیونکر مرتب ہو سکتا ہے

اگر محض ہرزہ سرائی مقصود نہیں بلکہ کوئی قرینہ کی بات کہنا ہے تو جو الفاظ ہم ادا کریں گے اون کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور قرار دے لینے۔ مثلاً جب ہم جو لیس سیز کے باب میں کچھ بیان کریں گے تو ظاہر ہے کہ خود جو لیس سیز ہمارے ذہن میں نہ ہو گا کیونکہ ہم کو اس کی معرفت ہی نہیں ہے۔ ہمارے ذہن میں تو اس کا بس ایک بیان ہو گا جیسے ”وہ شخص جو نذرھویں مارچ کو قتل ہوا۔“ جو شناسا ہی روما کا بانی تھا ”یا شاید فقط اس قدر کہ ”وہ شخص جس کا نام جو لیس سیز تھا۔“ اس آخر کے بیان میں جو لیس سیز محض ایک آواز یا شکل ہے جس کی معرفت ہم کو حاصل ہے (پس باوی النظر میں جو معنی ہمارے بیان کے نکلتے ہیں وہ تائما صحیح نہیں ہیں۔ اس کے معنی میں بجائے جو لیس سیز کے کوئی بیان مضمر ہے جس میں تائما وہ کلیات و جزئیات شامل ہیں جنکی معرفت ہم کو حاصل ہے۔

علم بیانی کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم اپنے ذاتی تجربات کے دائرہ سے تجاوز کر سکتے ہیں۔ گو ہمارے علم میں فقط وہی حقائق آسکتے ہیں جو تائما اسے حدود پر مشتمل ہوں جنکا تجربہ ہم کو اپنی معرفت میں حاصل ہو چکا ہے۔ مگر علم بیانی تو اودن چیزوں کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربہ میں بالکل نہ آئی ہوں۔ تجربہ بلا واسطہ کی انتہائی تنگ نظری کی وجہ سے یہ نتیجہ بہت اہم ہو گیا ہے۔ اور جب تک یہ سمجھ میں نہ آجائے اس وقت تک ہماری علمیت کا برا حصہ معنی بنا رہیگا اور معرض شک میں رہیگا۔

# باہشتم

## استقرا

صفحہ ۹۳

تقریباً تمام مباحث گذشتہ میں ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ علم وجود کے ضمن میں جو امور معطیات کی حیثیت سے پائے جاتے ہیں ان کو واضح کر دیں۔ علم میں وہ کون سی چیزیں ہیں جن کا علم ہم کو عرفاً ناہوا ہے؟ اس کا جواب اب تک تو یہ بتا رہا ہے کہ ہم کو نہ صرف اپنے معطیات جس کی معرفت ہوتی ہے بلکہ اپنے نفس کی معرفت بھی ہو جاتی ہے ہم کو ان دونوں کا موجود ہونا معلوم ہے۔ اور ماضی کے معطیات جس جو یاد آتے ہیں ان کے بارے میں بھی علم ہے کہ یہ موجود رہ چکے ہیں۔ اب ہمارے معطیات گویا اس علمیت سے بنے ہیں۔

لیکن اگر ہم اس لائق بننا چاہیں کہ معطیات مذکورہ سے نتائج اخذ کرنا شروع کریں یا اگر یہ چاہیں کہ مادہ کے باب میں غیر اشخاص کے باب میں اوس ماضی کے باب میں جو ہماری انفرادی یادداشت سے بعید ہے یا مستقبل کے بارے میں کوئی علم ہم پہنچے تو اس کے لیے کسی نہ کسی وضع کے اصول عام سے واقف ہونا لازمی ہے۔ ہمیں یہ معلوم رہنا چاہیے کہ الف جو ایک چیز ہے اس کا وجود ایک دوسری چیز کی علامت ہے جو یا تو الف سے محبت رکھتی ہے یا اوس کے قبل یا بعد کی چیز ہے۔ مثلاً اگرچہ علامت ہے اپنی پیش رو چمک کے وجود کی۔ اگر ہم اس رمز سے آگاہ نہ ہوتے تو اپنے علم کو کبھی ذاتی تجربوں کے دائرہ سے زیادہ وسعت نہ دے سکتے۔ اب مسئلہ غور طلب یہ ہے کہ آیا اس علم کو یوں وسعت دینا ممکن ہے اور اگر ہے تو اسے کیونکر وسعت دی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر کوئی ایسا امر لیجئے جس میں کسی کو شک نہ ہو۔ سب لوگ قائل ہیں کہ آفتاب کل طلوع ہوگا۔ مگر کیوں؟ آیا یہ عقیدہ محض تجربہ ماضی کا ایک عامیہ نتیجہ ہے یا اسے ایک قرین عقل عقیدہ سمجھ کر جائز بھی قرار دیا جاسکتا ہے؟ اب یہ فیصلہ کرنے کے لئے کہ اس قسم کا فلاں عقیدہ قرین عقل ہے یا نہیں کوئی معیار قائم کر لینا یہ کچھ آسان کام نہیں ہے۔ البتہ کم از کم یہ ضرور تحقیق ہو سکتا ہے کہ اس حکم کو کہ آفتاب کل طلوع ہوگا کیا اسی طرح کے دوسرے احکام کو جنہر ہمارے اعمال کا مدار ہے جائز قرار دینے کے لئے کس قسم کے عام عقائد

بشرط صحت کافی ہونگے۔

اگر ہم سے پوچھا جائے کہ آفتاب کے کل طلوع ہونے کا یقین کیوں ہے تو ظاہر ہے کہ بلاتامل ہم یہی جواب دینگے کہ چونکہ آفتاب ہر روز طلوع ہوتا رہا ہے۔ ہمارا یہ ایک تجربہ عقیدہ ہے کہ چونکہ آفتاب ماضی میں طلوع ہوتا رہا ہے لہذا آئندہ بھی طلوع ہوتا رہے گا۔ اب اگر یہ اعتراض جائے کہ آخر ہم کیوں یقین کرتے ہیں کہ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا تو ہم قوانین حرکت کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ زمین ایک بے روک گردش کرنے والا جسم ہے۔ اس قسم کے اجسام کا رقص بغیر کسی بیرونی شے کی رخنہ اندازی کے موقوف نہیں ہوتا۔ او آج اور کل کیے بیچ میں کوئی رخنہ ڈالنے والی چیز پیدا نہیں ہے۔ ایک یہ شک کی بات ضرور ہے کہ آیا ہم کو وثوق کامل ہے کہ کوئی بیرونی رخنہ انداز شے پیدا نہیں ہوتی ہے؟ اگر یہ شک بالکل غیر موثر ہے۔ جو موثر ہے وہ یہ شک ہے کہ آیا قوانین حرکت کل تک جاری بھی رہینگے؟ اگر یہ شک پیدا کر لیا گیا تو ہم پھر وہیں آگئے جہاں سے طلوع آفتاب کے بارہ میں شک کرنا شروع کیا تھا۔ قوانین حرکت کا نفاذ باقی رہنے پر ہمارے عقیدہ کا حجم جانا اس کی فقط ایک وجہ ہے وہ یہ کہ جہاں تک ہم کو علم ماضی پر پھر دوسرا ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ قوانین اب تک برابر نافذ رہے ہیں یہ سچ ہے کہ آفتاب کے طلوع ہونے کے حق میں ماضی کی جو شہادت پائی جاتی ہے اس کے مقابلہ میں قوانین حرکت کی شہادت کہیں زیادہ ہے۔ کیونکہ طلوع آفتاب تو قوانین حرکت کے پورے اترنے کی فقط ایک جزئی صورت ہے اور اس طرح کی اور بھی بہت سی جزئی صورتیں موجود ہیں۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ کسی قانون کا بار بار بڑا ماضی پورا ہوتے رہنا آیا اس امر کی دلیل ہے کہ آئندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا؟ اگر نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ ہمیں یہ توقع رکھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ آفتاب پھر طلوع ہوگا یا جو غذا ہم آئندہ تناول کریں گے وہ ہمارے حق میں ہم قائل نہ ہو جائے گی یا یہ کہ ہماری وہ توقعات برائینگی جو گوشہ ذہنی ہم کو محسوس ہوتی ہیں مگر ہماری روزمرہ کی زندگی پر ہر طرح قادر ہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس قسم کی تمام توقعات محض ظنی ہیں اور ہم کو ان کے آئندہ پورے ہو رہنے کا ثبوت تلاش کرنا نہیں ہے بلکہ اس رائے کی وجہ تلاش کرنا ہے کہ قرینہ کتنا ہے کہ یہ پوری ہونگی۔

اس سوال پر غور کرنے کے لیے شروع سے ایک بڑے امتیاز کو ذہن میں جگہ دینا ضروری ہے ورنہ بہت سی لاٹائل مشکلوں میں بہت جلد مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ تجربہ بتاتا ہے کہ کسی

قسم کے تو اترا یا میت کا یکساں طور پر بار بار پیش آنا آئندہ کے بارے میں ہماری توقع قائم کرنے کی علت ہے کہ یہ تو اترا یا میت پھر رونا ہوگی۔ غذا جس کی ایک ظاہری صورت بھی ہوا کرتی ہے عموماً ایک ذائقہ رکھتی ہے۔ لیکن اس کی جس صورت کے ہم عادی ہو چکے ہیں اگر کہیں اس میں کوئی غیر معمولی ذائقہ پالیا گیا تو ہماری توقع کو بہت شدید صدمہ پہنچتا ہے۔ جو چہرے میں دیکھنے میں آتی ہیں وہ از روئے عادت بعض خاص خاص احساسات لمس سے متعلق ہو جاتی ہیں اور چیزوں کو مس کرتے وقت ادنیٰ احساسات کے نمودار ہونے کی توقع پیدا ہوا کرتی ہے۔ لیکن اکثر بھوتوں کے قصوں میں سب سے ہولناک بات یہ سنی ہوگی کہ بھوت سے احساسات لمس بھی حاصل نہیں ہوتے۔ جاہل لوگ جب پہلے پہل سفر کو نکلتے ہیں تو یہ دیکھ کر کہ ادن کی مادی زبان کو کوئی نہیں سمجھتا ایسا چکراتے ہیں کہ اس کو باور بھی نہیں کرتے۔

اور اس قسم کے استیلا فات کچھ انسانوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ جانور و نہیں بھی یہ بہت قوی ہو جاتے ہیں۔ وہ گھوڑے جو ایک ہی راستہ پر چلنے کے عادی ہیں اگر ادن کو وہ سری طرف لیجانے کی کوشش کیجئے تو اڑنے لگتے ہیں۔ گھریلو جانوروں کو جو شخص خام طور پر چارہ دیتا رہتا ہے اس کو یہ جانور جب دیکھتے ہیں چارہ مانگنے لگتے ہیں۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یکسانی کے بارے میں اس قسم کی توقعات خام ہیں اور دھوکے میں ڈالتی ہیں۔ ایک شخص جو اپنی مرغی کو اس کی زندگی بھر وہ ان پانی دیتا رہا ہے آخر کار ایک دن اس کی گردن پر پھیر دیتا ہے۔ اور ثابت کر دیتا ہے کہ یکسانی فطرت کے بارے میں اگر کوئی شایستہ ترائے قائم کی گئی ہوتی تو مرغی کے پھینک دینا ہوتا لیکن یہ توقعات باوصف اپنی پرفریبی کے برابر پائی جاتی ہیں۔ صرف یہ امر کہ فلاں صورت اتنی مرتبہ پیش آچکی ہے انسان و حیوان سب کے لئے اس توقع کا باعث ہوتی ہے کہ یہی صورت پھر پیش آئے گی۔ ہماری جبلت ہم کو اسی طرح یقین دلاتی رہتی ہے کہ آفتاب کل پھر طلوع ہوگا۔ مگر ممکن ہے کہ ہمارا احشر اس مرغی سے بہت سہ نہ ہو جو یوں غلط توقع بچ ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس امر کو کہ گزشتہ یکسانیاں آئندہ کے بارے میں توقعات کا سبب ہوتی ہیں اس مسئلہ سے جدا کر لینا چاہیے کہ جب ان توقعات کے جواز کا سوال اٹھتا ہے

لے مظاہر کا یکے بعد دیگرے نمودار ہونا۔

لے ایک ساتھ موجود ہونا۔

تو آیا ان کو سراہنے کی کوئی مقول وجہ نکلتی ہے ؟

اب زیر بحث یہ مسئلہ ہے کہ "یکسانی فطرت" جس کا نام ہے آیا اوپر اعتبار کرنے کی کوئی وجہ بھی ہے۔ فطرت کی یکسانی ہونے کا یقین وہ یقین ہے جس کی رو سے ہر پیش کی ہو یا پیش آنے والی بات ایک ایسے قانون کلی کی ایک نظیر ہے جو مستثنیات سے بالکل پاک ہے جس قسم کی توقعات عام ابھی زیر بحث آئی تھیں اون سب میں مستثنیات موجود ہیں جو لوگ اون پر بھروسہ کرتے ہیں وہ اسی وجہ سے مایوس ہوتے ہیں۔ لیکن سائنس (کم از کم بطور ایک لاپتے ہوئے دعوے کے) عادتاً یہ فرض کر لیتا ہے کہ وہ عام قاعدے جن میں استثناء موجود ہے قواعد بے استثناء کا بدل قرار دیے جاسکتے ہیں۔ البتہ لاگ اجسام گر پڑتے ہیں "یہ ایک عام قاعدہ ہے جس سے طیارے اور غبارے مستثناء ہیں۔ لیکن قوانین حرکت اور قانون تجاذب جہاں اکثر اجسام کے گر پڑنے کی توجیہ کرتے ہیں وہاں طیاروں اور غباروں کے اڑنے کی توجیہ بھی کر دیتے ہیں چنانچہ یہ قوانین مستثنیات سے پاک ہیں۔ اگر کوہ ارض کسی ایسے زبردست جسم سے ٹکرا جائے کہ اوس کی گردش فنا ہو جائے تو کل کے باہر آفتاب کے طلوع ہونے کا عقیدہ بھی باطل ہو جائے۔ لیکن اس حادثہ سے قوانین حرکت و قانون تجاذب میں فرق نہیں آسکتا۔ سائنس کا کام یہ ہے کہ قوانین حرکت اور قانون تجاذب کی سی یکسانیوں کی ٹوہ میں لگا رہے جن کے باہر سے تجربہ یافتہ بے انتہا یہی ہے کہ ان میں استثنائی صورتیں نہیں ہیں۔ اس طرح کے تجسس میں سائنس کو عجیب و غریب کامیابی ہوئی ہے اور ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ یکسانیاں برابر بحال ہی ہیں لیکن یہاں سے ہم پھر اسی سوال پر آجاتے ہیں کہ مانا کہ یہ یکسانیاں اب تک بحال ہیں مگر یہ فرض کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ آئندہ یہ فنا نہ ہو جائیگی ؟

کہا جاتا ہے کہ ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجہ موجود ہیں کہ مستقبل ماضی کے مطابق ہوگا۔ کیونکہ مستقبل برابر ماضی کی جگہ لیتا چلا جاتا ہے اور ہمیشہ اوس کے مطابق پایا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ ہم کوئی الواقع مستقبل کا بھی تجربہ حاصل ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً اس زمانہ کا تجربہ جو کسی وقت میں مستقبل تھا اور جسے اب مستقبل گزشتہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں دلیل مصادره علی المطلوب کی شان رکھتی ہے۔ ہم کو گزشتہ سے ہونے والا مستقبل کے بارے میں تجربہ ہے نہ کہ آئندہ کے مستقبل کا۔ سوال یہ ہے کہ آیا آئندہ کے مستقبل

گذرے ہوئے مستقبل کے مطابق ہونگے؟ اس کے جواب میں کسی ایسی دلیل کو پیش نہ ہونا چاہیے جس کی ابتدا گذرے ہوئے مستقبلوں سے ہوتی ہو۔ پس ہم کو اب بھی کسی ایسے اصول کی تلاش باقی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ جن قوانین کا پابند ماضی تھا اون کا پابند مستقبل بھی ہوگا۔

صفحہ ۱۰۱

اس مسئلہ میں مستقبل کا حوالہ چند اہل لازمی نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم اون قوانین کو جن سے ہم اپنے تجربہ میں کام لے رہے ہیں ماضی کی اون چیزوں سے مطابقت دینے لگتے ہیں جو تجربہ میں نہیں آئیں (جیسا کہ علم الارض کے نظریات یا نظام شمسی کی اصلیت کے باب میں ہوتا رہتا ہے) تب بھی یہی سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ ہمارا اصل سوال تو یہ ہے کہ جب دو چیزیں بکثرت ایک دوسرے سے وابستہ پائی جائیں اور کوئی نظیر ایسی نہ معلوم ہو کہ ایک واقعہ ہو کر دوسری واقعہ نہ ہو تو کسی جدید موقع پر دونوں میں سے ایک کا واقعہ ہو جانا آیا اوس دوسری چیز کے باقیوں کے واقعہ قائم کرنے کی ایک معقول وجہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ پس اسی سوال کے جواب پر ہماری جملہ توقعات مستقبل، جملہ نتائج استقراری بلکہ سچ پوچھے تو اون تمام محققہات کی صحت کا مدار ہے جن پر ہماری روزمرہ کی زندگی قائم ہے۔ ہم کو شروع ہی سے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ یہاں کہ وہ چیزیں اکثر ایک ساتھ پائی گئیں اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ الگ الگ پائی جائیں از روئے استخراج یہ ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہے کہ آئندہ جو صورت تجربہ میں آئے گی اوس میں بھی یہ دونوں چیزیں ایک ساتھ پائی جائیں گی۔ زائد از زائد یہ امید ہو سکتی ہے کہ دو چیزیں جتنی زیادہ مرتبہ ایک ساتھ پائی جائیں گی اوسی نسبت سے اون کے آئندہ بھی ایک ساتھ پائے جانے کا ظن قوی ہوگا۔ نیز یہ کہ اگر اس صورت کا اعادہ کافی طور پر ہو چکا ہے تو ہمارا ظن تقریباً وثوق کے پایہ کو پہنچ جائے گا۔ وثوق کامل تو اس وجہ سے پیدا نہ ہوگا کہ متواتر اعادہ کے بعد بھی بعض اوقات دھوکا ہو جاتا ہے جیسا کہ مرغی کے فتح ہو جانے کی مثال میں ہم نے دیکھ لیا۔ پس ہم کو اس طبیعت کے علاوہ کسی چیز کی جستجو کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔

صفحہ (۱۰۲)

ہم جس امر سے بحث کر رہے ہیں اوس کے خلاف میں کہا جاسکتا ہے کہ مظاہر فطرت کا پابند قوانین ہونا ہمارے علم میں ہے اور بطور مشاہدہ کے بعض اوقات ہم دیکھ بھی سکتے ہیں کہ فلاں صورت کے واقعات پر فقط ایک ہی قانون کا منطبق ہونا ممکن ہے۔ اسکے

دو جواب ہیں۔ اول یہ کہ اگر کوئی قانون ہستئیات سے پاک ہے صورت زیر بحث پر منطبق ہوتا ہے تو عملاً کسی حالت میں ہمیں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ جو قانون ہم نے دریافت کیا ہے وہ اسی صفت کا ہے اور مقید ہستئیات نہیں ہے۔ دوم یہ کہ قانون کا یہ تسلط خود فقط مشوبہ نظر (غالب) ہے اور یہ عقیدہ کہ ماضی کی غیر مجرب صورتوں میں یا آئندہ بھی یہ قانون پورا ہوتا ہوگا بجائے خود اسی اصول پر مبنی ہے جو زیر تحقیقات ہے۔

اس زیر تحقیقات اصول کو اصول استقراء کہہ سکتے ہیں اور اس کے دو جزو اس طور پر ذکر کیے جاسکتے ہیں۔

(۱) اگر کسی قسم کی کوئی چیز الف کسی دوسری قسم کی کسی چیز ب سے علاقہ رکھتی ہوئی پائی گئی اور ب کی نوعیت کی چیز سے بے علاقہ کبھی نہیں پائی گئی تو الف اور ب کا علاقہ باہمی جیسقدر بہت دفعہ پایا جائے گا یہ ظن غالب ہوتا جائے گا کہ آئندہ والی صورت میں جس میں ایک ہی کام موجود ہو نامعلوم ہو ان دونوں کا علاقہ قائم رہے گا۔

(۲) انہی حالات میں اگر علاقہ رکھنے والی صورتیں ایک کافی تعداد کو پہنچ گئی ہیں تو علاقہ جدید کا ظن و ثوق کے قریب قریب ہو جائے گا۔ بلکہ لائقنا ہی طور پر وثوق سے قریب ہوتا چاہا جائے گا۔

جیسا کہ ابھی بیان ہوا یہ اصول صرف ایک ہی ایسی مثال پر ٹھیک اتر اوجھاری وقع کے صدق پر دال ہے۔ لیکن ہم کو تو یہ بھی معلوم کرنے کی آرزو ہے کہ ظن غالب اس عام قانون کی حیثیت میں ہے کہ اگر علاقہ رکھنے والی صورتیں کافی تعداد میں دریافت ہو چکی ہوں اور علاقہ کے خطا کرنے کی کوئی صورت علم میں نہ آئی ہو تو قسم الف کی چیز قسم ب کی چیزوں سے ہمیشہ علاقہ رکھے گی۔ عام قانون کی ظنیت بمقابلہ کسی مخصوص صورت کی ظنیت کے صریحاً قائم ہوتی ہے کیونکہ اگر عام قانون درست ہو تو اس کی خاص صورت بھی درست ہوگی۔ حال آنکہ عام قانون کے درست نہ ہونے پر صورت خاص کا درست ہونا ممکن ہے۔ لیکن با اینہم صورت خاص کی ظنیت کی طرح عام قانون کی ظنیت بھی مکرار سے غالب تر ہو جاتی ہے۔ پس ہم اپنے عام قانون کے ضمن میں اپنے اصول کے دونوں جزو

لے ظن - ظن غالب، ظنیت (احتمال) میں اندر دئے منطق کوئی معنوی فرق نہ سمجھنا چاہیے۔ مترجم۔

کا اعادہ اس طرح کرتے ہیں۔

(۱) وہ صورتیں جن میں قسم الف کی چیزیں قسم ب کی چیزوں سے علاقہ رکھتی ہوئی پائی گئی ہیں تعداد میں قدر زیادہ ہونگی اسی قدر یہ ظن بھی رائج ہوتا جائے گا کہ الف ہمیشہ ب سے علاقہ رکھے گا (بشرطیکہ اب تک اس علاقہ کے خطا کرنے کی کوئی صورت ظن میں نہ آئی ہو) (۲) انہی حالات میں اگر الف اور ب کے علاقہ کی صورتیں ایک کافی تعداد کو پہنچ گئی ہیں تو الف اور ب کے ہمیشہ باہم علاقہ رکھنے کا ظن و ثوق کے قریب قریب ہو جائے گا بلکہ یہ عام قانون لاشعرا ہی طور پر وثوق سے قریب ہوتا چلا جائے گا۔

صفحہ ۱۰۵

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ظن (احتمال) ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کے معطیات سے منسوب ہوتا ہے۔ مثال موجود ہیں وہ صورتیں معطیات کا کام دے رہی ہیں جن میں الف اور ب کی نسبت ہمارے ظن میں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کے ماسوا بھی کچھ معطیات ہوں جو ممکن ہے کسی شمار میں لے آئے جائیں اور ظنیت بہت کچھ مختلف ہو جائے۔ مثلاً جس شخص نے بہت سے سپید نمس دیکھے ہوں ہمارے اصول کے بموجب یہ حجت کر سکتا ہے کہ موجودہ معطیات کے لحاظ سے ان غالباً یہ ہے کہ کل نمس سپید ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ یہ حجت درست بھی ہے بعض نمسوں کا سیاہ ہونا اس حجت کو باطل نہیں ٹھہراتا۔ کیونکہ معطیات کی رو سے اگر کوئی شے غلاف ظن قرار پاتی ہو تب بھی اس کا وقوع میں آنا ممکن ہے۔ نمس کی مثال میں ممکن ہے کہ قائل کو یہ ظن ہو کہ متعدد انواع حیوانات میں رنگ ایک نہایت متغیر خاصہ ہے اور اس بارہ میں اگر استقرا سے مدد لی گئی تو انحرش کا بہت بڑا اندیشہ ہے۔ مگر یہ ظن بجائے خود معطیات جدید سے ہے۔ جو ہرگز یہ نہیں ثابت کرتا کہ جو ظنیت ہمارے سابق کے معطیات کی جانب منسوب تھی اس کا اندازہ غلط طور پر کیا تھا۔ یہ امر کہ اگرچہ قریب ہماری توقعات کے پورا کرنے سے قاصر رہتی ہیں ہرگز اس کی دلیل نہیں ہے کہ یہ توقعات کسی معلوم صورت یا کسی خاص قسم کی معلوم صورتوں میں غالباً پوری نہ ہونگی پس ہمارا اصول استقرا ایسا نہیں ہے۔ جو تجربہ کے حوالہ سے مسترد ہو جائے۔

لیکن یہ اصول ایسا بھی نہیں ہے کہ تجربہ کے حوالہ سے ثابت ہو جائے۔ جہاں تک امتحان کی صورتوں کا تعلق ہے تجربہ کا بتائید اصول استقرائی ہونا عقل میں آسکتا ہے لیکن جہاں غیر متعین صورتیں متعلق ہوں وہاں بس اصول استقرائی ہی اشیائے متعین سے

اشیائے غیر متعینہ پر قیاس کو جائز کر سکتا ہے۔ وہ تمام دلائل جن سے تجربہ کے بل پر مستقبل (یا ماضی) و حال کے غیر متعینہ اجزاء کے بابت بحث کی جاتی ہے اسی اصول کو بطور مسئلہ مفہوم رکھتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اس اصول کو ثابت کرنے میں جب تجربہ کا حوالہ آجاتا ہے تو مصداقہ کلی مطلوب کی صورت میں آجوتی ہے۔ پس اب بجز اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ اصول استقرائی کو یا تو اس کی داخلی شہادت کی بنا پر مان لیں یا اپنی آئینہ کی کل توقعات کے جواز سے قطع نظر کر لیں۔ اب اگر یہ اصول منقول نہیں ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں نکلتی کہ کل آفتاب کے طلوع ہونے کی توقع رکھی جائے یا یہ امید کی جائے کہ روٹی یہ نسبت پتھر کے زیادہ متوی ہوگی یا یہ کہ اگر ہم چھت پر سے کودیں گے تو گر پڑیں گے۔ جس شخص کو ہم اپنا سب سے بڑا دوست سمجھتے ہیں اس کے پاس سے یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی کہ اس کے جسم میں ہمارے بدترین دشمن کی روح حلول نہیں کر گئی ہے یا یہ کہ یہ شخص ہمارے لئے دشمنی نہیں ہے۔ ہمارے جملہ حرکات و سکنات اور ان ایذا فائت پر مبنی ہوتے ہیں جو ماضی میں موثر ہوتے رہے ہیں اور بدینہ وجہ اور ان کے پایہ بھی موثر ہونے کی امید قائم کی جاتی ہے لیکن اس امید کا جواز صرف اصول استقرائی پر منحصر ہے۔

سائنس کے عام اصول مثلاً ہر قانون کی جامعیت پر اعتماد رکھنا یا جیسے ہر واقعہ کا مبنی بر علت ہونے کا عقیدہ (وغیرہ) اصول استقرائی پر اسی طرح انحصار رکھتے ہیں جیسے کہ روزمرہ کی زندگی کے عقائد۔ یہ اصول عامہ اس وجہ سے باور کر لئے گئے ہیں کہ نوع انسان کو ان کا صدق بے شمار مواقع پر معلوم ہو چکا ہے اور اب تک کوئی ایسی مثال نہیں ملی جن میں یہ جھوٹے ثابت ہوئے۔ لیکن جب تک اصول استقرائی نہ تسلیم ہو جائے ان اصول عامہ کا صدق مستقبل کے لئے ہرگز ثابت نہ ہوگا۔

پس جو غلطی کہ تجربہ کی بنا پر غیر محرب کے باب میں کچھ بتائے وہ ایک ایسے عقیدہ پر مبنی ہے جو نہ تو ثابت ہی ہو سکتا ہے نہ مسترد کر جو پھر بھی (کم از کم اپنی جلی ترین صورتوں میں) اسی شدت سے ہمارے دل میں راسخ ہے جیسے مجرب مساوات ہوتے ہیں۔ ان عقائد کا وجود اور جواز کا مسئلہ فلسفہ کے بہت سے مختلف فیم مسائل کا سرچشمہ ہے اور ان عقائد میں جیسا کہ آگے چلکر ظاہر ہوگا اصول استقرائی کے ماسوا بھی بہت سے عقیدے شامل ہیں۔ اگلے باب میں مختصراً اس پر بحث کی جائے گی کہ اس قسم کے علم کے اسباب کیا ہو کرتے ہیں۔ اور اس کے حدود اور اس کے پایہ وثوق پر بھی غور کیا جائے گا۔

# مقدمہ

## علم اصول عامہ

صفحہ (۱۰۹)

پہلے باب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ جس بحث کا پشت پناہ تجربہ ہو اوس کی صحت کا مدار اصول استقرا پر ہوتا ہے۔ اور اصول استقرا اس لائق نہیں ہیں کہ تجربہ اوس کو ثابت کر لے جائے۔ مگر کچھ بھی کم از کم جہاں تک اس اصول کے اطلاقی کی جلی ترین صورتیں متعلق ہیں ہر خاص و عام بانگھٹ اس کو قبول کئے ہوئے ہے۔ اور یہ کچھ اسی اصول پر موقوف نہیں بلکہ اور بھی بہت سے اصول ہیں جو نہ ثابت ہوتے ہیں نہ مسترد مگر ایسے استدلال میں برابر استعمل ہوتے ہیں جن کا مبداء مجربات ہیں۔

ان میں سے بعض اصول تو ایسے ہیں جن کی تائید میں اصول استقرا سے زیادہ شہادت موجود ہے اور جن کا علم اوسی پایہ و توق کو پہنچا ہوا ہوتا ہے جیسے کہ معطیات حس کے وجود کا یہ اوس قسم کے اصول ہیں جو مدخولات حس سے نتائج اخذ کرنے کا وسیلہ بنے ہوئے ہیں اگر ہم کو اپنے نتائج کی صحت درکار ہے تو ہمارا اصول استنتاج بھی اوسی طرح صحیح ہونا چاہیے جیسے کہ ہمارے معطیات (مسلمات) استنتاج۔ یہ اصول استنتاج صرف اپنی صراحت کی بدولت نظر انداز ہو جاتے ہیں اور اون کے مفروضہ نہانی کو ہم کچھ اس طرح قبول کر لیتے ہیں کہ اوس کا از قسم مفروضات ہونا محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ایک سچا نظریہ علم دریافت کرنا ہے تو پہلے اصول استنتاج کا استعمال سمجھ لینا چاہئے۔ کیونکہ ان اصول کے علم سے مفید اور اہم مسائل وابستہ ہیں۔

اصول عامہ کا علم اس ڈھنگ سے حاصل ہوتا ہے کہ پہلے پہل ہم کسی اصول کو ایک خاص صورت پر منطبق ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس کے بعد سمجھ میں آجاتا ہے کہ یہ اختصاص ایک فضول سی شے ہے۔ اور جو شان عمومیت کہ پیدا ہے اوسے قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور یہ ایک معمولی سی بات ہے۔ جیسے بچے جب حساب سیکھتے ہیں تو دو اور دو کا

چار ہونا پہلے پہل "دو" اور "دو" کی مخصوص مثالوں کو دیکھ کر ذہن نشین کرتے ہیں اور جب یہی صورت بار بار پیش آتی ہے تو بالآخر اون کی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ جہاں کہیں یہ صورت ہوگی "دو" اور دو چار ہونگے "یہی امر اصول منطقیہ پر بھی صادق آتا ہے۔ فرض کیجیے دو آدمی آج کی تاریخ پر جھگڑ رہے ہیں۔ ایک کہتا ہے "آپ کم از کم یہ تو مایہ کا کہ اگر کل پندرھویں تھی تو آج سوھویں ہوگی" دوسرا کہتا ہے "جی ہاں" میں مانتا ہوں "پہلا کہتا ہے "اور آپ جانتے ہیں کہ کل پندرھویں تھی کیونکہ آپ نے کل ہی حامد کے یہاں کھانا نوش فرمایا اور آپ کے روزنامچے سے ظاہر ہو جائے گا کہ یہ پندرھویں کا واقعہ ہے" دوسرا کہتا ہے "دورست ہے۔ لہذا آج سوھویں ہے"

اس استدلال کو سمجھنا کچھ دشوار نہیں۔ اگر اس کے مقدمات کا حقیقہ صحیح ہونا تسلیم ہے تو اس کے نتیجہ کی صحت سے کسی کو اختلاف نہ ہوگا۔ لیکن اس کی صحت کا مدار ایک قسم کے عام اصول منطقی پر ہے جو یوں بیان میں آتا ہے۔ "بالفرض معلوم ہے کہ اگر یہ صحیح ہے تو وہ بھی صحیح ہے۔ نیز بالفرض معلوم ہے کہ یہ صحیح ہے۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ وہ بھی صحیح ہے" جب صورت یہ ہو کہ اگر یہ صحیح ہے تو وہ صحیح ہے تب ہم کہیں گے کہ یہ اس کو داخل رکھتا ہے اور وہ اس سے "مستخرج" ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارا اصول یہ بتاتا ہے کہ اگر یہ اس کو داخل رکھتا ہے اور یہ صحیح ہے تو وہ بھی صحیح ہے۔ یا بالفاظ دیگر "جو امر کسی صحیح قضیہ میں داخل ہے وہ صحیح ہے" یا یہ کہ جو "کچھ صحیح مقدمہ سے مستخرج ہو وہ صحیح ہے"

صفحہ ۱۱۲

مذکورہ بالا اصول دیا کم از کم اس کی جلی ترین مثالیں (ہر قسم کے استدلال میں) یہاں ہوتی ہیں۔ جب کسی امر یقینی کے ذریعہ سے کوئی اور بات ثابت کرنا ہوتی ہے تو یہ اصول کام میں آتا ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ "صائب دلائل اور سچے مقدمات سے جو نتائج نکلتے ہیں اون کو تسلیم کرنے کی کیا وجہ ہے" تو اس کے جواب میں اس اصول کا حوالہ دینا کافی ہوگا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ اس اصول کی حقیقت میں شک کرنا محال ہے اور اس کی بداہت اس قدر آشکار ہے کہ بادی النظر میں یہ ایک ادنی سی بات معلوم ہوتی ہے۔ لیکن فلسفیوں کے لیے اس طرح کے اصول کچھ کم اہم نہیں۔ کیونکہ انہی کے ذریعہ سے

لے "داخل" اور "مستخرج" کے بجائے علی الترتیب "شامل" اور "اخذ" کی اصطلاحیں بھی رائج ہیں۔

صفحہ (۱۱۲)

یہ کھلتا ہے کہ محسوسات سے جو علم حاصل ہوا اس کا بھی ناقابل شک شک ہونا بعید نہیں۔  
منطقی میں اس قسم کے بہت سے بدیہی اصول ہیں جن میں سے ایک یہ بھی ہے جو  
اوپر ذکر ہوا۔ اس قسم کے اصول میں سے اگر کم از کم بعض کو مسلم نہ قرار دیجیے تو کسی قسم کا  
ثبوت یا استدلال مرتب نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ان بعض کو مسلم قرار دے لیجیے تو جتنے اصول  
باقی رہتے ہیں (خواہ وہ اپنی سادگی کی بدولت اسی قدر صحیح کیوں نہ ہوں) جتنے کہ مسئلہ اصول  
وہ از خود ثابت ہو جاتے ہیں۔ مگر ان تمام اصول میں سے تین اصول بغیر کسی خاص مقول وجہ  
کے روایتاً انتخاب کر لیے گئے ہیں جن کا نام ”قوانین فکریہ“ رکھ دیا گیا ہے۔ یہ حسب ذیل ہیں  
(۱) قانون علیحدت (جو کچھ کہ ہے ہے)“

(۲) قانون اجتماع نقیضین ”یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے ہو اور نہ بھی ہو“

(۳) قانون ارتقاع نقیضین ”ہر شے یا تو ہے اور یا نہیں ہے“

یہ ہر سہ قوانین بدیہی اصول منطقہ کا نمونہ ہیں مگر اپنی جنس کے دوسرے اصول کے  
بہ نسبت کیا لحاظ بدیہت اور کیا لحاظ اپنے اساسی ہونے کے یہ کوئی نرالی اہمیت نہیں رکھتے  
مثلاً اسی قانون کو دیکھیے کہ ”جو کچھ ایک صحیح مقدمہ سے اخذ ہو گا وہ بھی صحیح ہو گا“ اور اس کا ذکر  
اوپر ہو چکا ہے۔ ان قوانین کا نام قوانین فکریہ رکھا گیا ہے حالانکہ یہ بھی ایک بہکا دینے والی  
بات ہے۔ کیونکہ یہ امر چنداں اہم نہیں کہ ہماری فکر انہی قوانین کی پابند ہوتی ہے۔ اہم بات  
تو یہ ہے کہ ہر (خارجی) شے ان ہی قوانین کے مطابق واقع ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر جب ہم  
ان قوانین کے مطابق فکر کرتے ہیں تب ہی ہماری فکر صحیح ہوتی ہے۔ لیکن یہ ایک بہت بڑا  
مسئلہ ہے اور آگے چل کر اس پر دوبارہ غور کرنا ضروری ہے۔

صفحہ (۱۱۳)

اب ایک طرح کے اصول منطقہ تو وہ ہوئے جن کی بدولت ہم ایک مقدمہ معلوم  
سے کسی امر کا بالیقین صحیح ہونا ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ایسے منطقی اصول  
بھی ہیں جن کے ذریعہ سے ایک مقدمہ معلوم سے کسی امر کی صحت کا کم و بیش ظن غالب  
پر مبنی ہونا بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ اور اس کی ایک مثال جو شاید اہم ترین مثال ہو  
اصول استقرائی کو سمجھ لیجیے جس کا ذکر پچھلے باب میں ہو گیا۔

فلسفیانہ مناقشات میں ایک بڑا تاریخی مناقشہ اون دو مذہبوں کا ہے جو  
”تجربیین“ اور ”عقلیین“ کی طرف منسوب ہیں۔ تجربیین جن کے گردہ کے بڑے لوگ

برطانوی فلاسفہ لاک بارکلیے اور میوم ہیں کہتے ہیں کہ ہم کو جو کچھ علم ہے وہ تجربہ سے حاصل ہوا ہے۔ عقلیین جن کی نیابت سترھویں صدی کے فلاسفہ یورپ فاکرڈیکارٹ اور لائیبنز نے کی ہے ان کا قول ہے کہ جو علم تجربہ کے ذریعہ سے حاصل ہوا اس کے علاوہ ہمارے کچھ "افعلقی تصورات" اور فلفی اصول بھی ہیں جو بلا واسطہ تجربہ علم میں ہیں ان اختلافی خیالات کی خطا و صواب پر اعتماد کے ساتھ کوئی رائے قائم کرنا ہمارے لیے اب دشوار نہیں۔ وجہ بالا کی بنا پر یہ تو مان ہی لینا ہو گا کہ ہم اصول منطقیہ کا علم رکھتے ہیں۔ لیکن اگر چاہیں کہ تجربہ کو درمیان لاکو ان اصول کو ثابت کر لے جائیں تو یہ ممکن نہیں کیونکہ ہر ثبوت میں یہ قبل ہی سے بطور ایک مفروضہ کے مضمر رہتے ہیں۔ اس مناقشہ میں بس یہی نکتہ سب سے اہم ہے اور یہاں تک عقلیین راہ راست پر ہیں۔

لیکن دوسری طرف ہماری علیست کا وہ حصہ جو از روئے منطق تجربہ پر مبنی نہیں ہے (یعنی اس معنی میں کہ وہ تجربہ سے ثابت نہیں ہو سکتا) اس کی علت بھی تجربہ ہے اور تجربہ ہی سے اس کا انکشاف ہوتا ہے۔ ہم قوانین کلیہ سے واقف ہوتے ہیں تو اسی وقت جب جزئی تجربات کا موقع آجاتا ہے اور جب ان تجربات کے تعلق باہمی کی تشکیل میں یہ قوانین خود پیش ہونے لگتے ہیں۔ "افعلقی تصورات" کا وجود اس معنی میں تو ہرگز نہیں مانا جاسکتا کہ نچے ماں کے پیٹ سے وہی مخلوقات لے کر آتے ہیں جو بڑے بڑے اصول کو ہوا کرتی ہے اور جس کا استنباط تجربات سے نہیں ہو سکتا لہذا لفظ "افلفی" کو ہم اپنے علم اصول منطقیہ کی تعریف میں نہیں استعمال کرنا چاہتے۔ اسکی جگہ پر لفظ "ادہبی" استعمال ہو تو چنداں قابل اعتراض نہیں اور تصنیفات جدیدہ میں بھی زیادہ مستعمل ہے۔ پس علم کا مامتر تجربہ سے پیدا ہونا اور تجربہ ہی سے آشکار ہونا تسلیم کر لینے کے بعد بھی ماننا ہو گا کہ علیست کا کچھ حصہ ضرور "ادہبی" ہے۔ اور یہ اس معنی میں کہ تجربہ جو ہم کو اس علم کا خیال دلاتا ہے اگرچہ اس علم کو ثابت کرنے کے حق میں کفایت نہیں کرتا مگر اتنا ضرور ہے کہ ہماری توجیہ کی کچھ اس طرح رہ سہری کرتا ہے کہ ہم اس علم کی حقیقت کو (تجربہ کی مدد سے کوئی ثبوت طلب کیے بغیر) محسوس کر لیتے ہیں۔ ایک نکتہ اور ہے جس میں تجربہ سبب بمقابلہ عقلیین کے حق پر ہیں۔ وہ یہ کہ اخیر تجربہ کے کسی چیز کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا۔ یعنی اگر کسی ایسی چیز کا وجود ثابت کرنا ہو جو

براہ راست تجربہ میں نہیں آئی ہے تو ہمارے مقدمات میں کسی ایسی چیز یا چیزوں کا وجود  
مفہوم بنا چاہیے جو براہ راست تجربہ میں آئی ہوئی ہوں۔ مثلاً ہمارا یہ عقیدہ کہ شہنشاہ روس  
کا وجود ہے ایک قسم کی شہادت پر مبنی ہے۔ یہ شہادت (تحلیل مابین کی رو سے)  
دید و شنید کے معطیات حس پر مشتمل ہے جو کتب مینی یا گفتگو کے انشائیں آشکار ہوئے ہیں  
تقلیدین کا مذہب یہ ہے کہ اس عام اعتبار پر کہ فلاں صورت میں فلاں شے کا ہونا لازمی ہے  
یہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ عالم میں واقعی وہ شے موجود ہے۔ لیکن اس رائے میں  
یہ لوگ غلطی پر معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ وجود کے بارے میں علم ہمیں وہی طور پر حاصل ہونا ہے  
من قبیل علم تقدیری کے نظر آتا ہے جو گویا یہ بتاتا ہے کہ اگر ایک شے موجود ہے تو دوسری کو بھی  
موجود ہونا چاہیے۔ بلکہ مزید عمومیت کے ساتھ یہ کہ اگر یہ قضیہ سچا ہے تو دوسرا قضیہ بھی سچا  
ہونا چاہیے۔ اس کی مثال مصرحہ بالا اصول سے ملتی ہے جیسے یہ امر کہ اگر یہ بات سچی ہے  
اور یہ دوسری بات کو اپنے میں داخل رکھتی ہے تو دوسری بات بھی سچی ہے "یا یہ کہ اگر یہ بات  
اور وہ بات دونوں بار بار ساتھ پائی گئی ہیں تو غالباً آئندہ نظیر میں جس میں ایک پائی جائیگی  
دوسری بھی اوس کے ساتھ موجود رہے گی۔ چنانچہ اصول وہیہ کا ذکر اور اوس کی تاثیر  
دونوں بہت محدود ہیں۔ ہر شے کے وجود کا علم تا مگر ایک حد تک تجربہ پر مبنی ہونا چاہیے  
جب کوئی شے علم بلا واسطہ میں دخل پاتی ہے تو اوس کے وجود کا علم بس تجربہ ہی سے  
ہوا کرتا ہے۔ اور جو شے علم بلا واسطہ میں نہ آئی ہو اوسے ثابت کرنے میں تجربہ اور اصول وہیہ  
دونوں سے کام لینا لازم ہے۔ جو علم کلایا جزو تجربہ پر مبنی ہو اوسے علم تجربی کہتے ہیں چنانچہ  
جس علم میں اقرار "موجودگی" ہو وہ تجربی ہے۔ "موجودگی" کے باب میں علم وہیہ جب ہوتا ہے  
تقدیری ہوتا ہے جس سے صرف اشیائے موجودہ یا ممکن الوجود اشیاء کے تعلق باہمی کا پتہ چل جاتا  
ہے لیکن وجود واقعی کا کچھ علم نہیں ہوتا۔

علم وہیہ تا مگر علم منطقی تک محدود نہیں جو اب تک زیر بحث تھا۔ غیر منطقی علم وہیہ  
کی غالباً جلی ترین مثال ایک یہی ہے جسے اخلاقی خوبیوں کا علم کہنا چاہیے۔ میری مراد یہاں  
احکام سے نہیں جو سود مند یا مہربودی سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ اس قسم کا حکم لگانے  
کے لیے تجربی مقدمات لا محالہ درکار ہونگے۔ میری مراد اوں احکام سے ہے جو چیزوں  
کے بالذات قابل رغبت ہونے سے متعلق ہیں۔ اگر کوئی شے سود مند ہے تو اوس کی

سو دمنہی اس لحاظ سے ہونا چاہیے کہ اوس سے کوئی مقصد حاصل ہوتا ہے۔ پھر کافی مدارج طے ہو جانے کے بعد اس حاصل ہونے والے مقصد کو ایسا ہونا چاہیے جو بجائے خود قابل قدر ہو نہ کہ صرف اس وجہ سے کہ اس کے ذریعہ سے کوئی اعلیٰ تر مقصد پورا ہوگا پس کسی شے کے سودمند ہونے کا حکم لگایا جانا کسی دوسری شے کے بذات خود قابل قدر ہونے کا حکم قائم ہونے پر منحصر ہے۔

(صفحہ ۱۱۸)

مثلاً ہم نے حکم لگایا کہ رنج کے مقابلہ میں شادمانی باہل کے مقابلہ میں علم، منہا کرت کے مقابلہ میں اتحاد وغیرہ وغیرہ قابل ترجیح ہیں۔ اس قسم کے احکام کم از کم جزئی حد تک ضرور بلا واسطہ اور وہی ہونگے۔ مثلاً کرۂ بالا احکام دہم کی طرح یہ بھی تجربہ ہی کے ذریعہ سے منکشف ہو سکتے ہیں بلکہ لامحالہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تک اوس قسم کی چیز تجربہ میں نہ آئی ہو یہ حکم لگایا ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ فلاں چیز بجائے خود خوبی رکھتی ہے۔ مگر یہ خاصی طور پر واضح ہے کہ تجربہ سے یہ احکام ثابت نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اس امر سے کہ ایک شے موجود ہے یا نہیں ہے اوس کی اچھائی یا برائی کے بارے میں کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ جس حد تک کہ اس بحث کا تعلق یہ امر ثابت کرنے سے ہے کہ فلاں بات ہونا چاہئے "کا استنباط فلاں بات ہے" سے نہیں ہو سکتا یہ ایک اخلاقی بحث ہے۔ ضمن ہذا میں بس یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ جو کچھ بجائے خود خوبی رکھتی ہے اوس کا حکم اوسی معنی میں "وہی" ہے جس میں منطق "وہی" کہلاتی ہے۔ یعنی جس میں متعلقہ معلومات کو تجربہ نہ ثابت ہی کر سکتا ہے نہ باطل۔

(صفحہ ۱۱۹)

منطق کی طرح ریاضی فاضل بھی تمام تر وہی ہے۔ مگر فلاسفہ تجربین اس خیال سے بڑے شہ و مد کے ساتھ اختلاف رکھتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ علم حساب میں بھی ہر اہم اویس طرح تجربہ پر مبنی ہے جیسے کہ جغرافیہ میں۔ اون کا عقیدہ تھا کہ دو چیزوں کو بار بار تجربہ میں لایا اور یہ دیکھنے سے کہ یہ دونوں ملکر چار ہو جایا کرتی ہیں ہم بطریق استقرا یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ دو دو چیز ملنے سے ہمیشہ چار چیزیں ہوا کریں گی۔ اب اگر دو اور دو کے چار ہو جانے کا علم پہنچا ہوتا ہے تو ہمیں اس کی حقیقت پر اعتبار کرنے کی اس تدبیر سے الگ کوئی راہ نکالنا ہوگی۔ واقعہ تو یہ ضرور ہے کہ بجائے دو سکوں یا دو شخصوں یا دو کتابوں یا کسی اور قسم کی دو چیزوں پر دھیان جانے کے مجرداً "دو" کا تصور قائم کرنے میں چند مخصوص مثالوں کی ضرورت لاحق ہوتی ہے مگر جوں ہی کہ ہم اپنی توجہ اختصاص

صفحہ ۱۲۰

فضول بھگڑنے سے الگ کرنے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں دو اور دو کے چار ہونے کے اصول عام تک نظر پہنچ جاتی ہے اور ہر مثال اسی کی مصداق معلوم ہونے لگتی ہے بلکہ نئی مثالوں میں اس اصول کا امتحان کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

اسی کی مثال علم ہندو میں بھی ملتی ہے۔ جب تمامی مثلثات کا کوئی خاصہ ثابت کرنا ہوتا ہے تو کوئی ایک مثلث بنا لیا جاتا ہے اور استدلال شروع کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس مثلث کو ہر ایسے خاصہ سے مبرا رکھا جاسکتا ہے جو دوسرے مثلثات میں ہمیشہ دیا جاتا ہو اور پھر بھی اس صورت خاص کے اعتبار سے ایک عام نتیجہ نکل آتا ہے۔ دو اور دو چار ہونیکا یقین نئی مثالوں کے ملتے رہنے سے بڑھتا ہوا محسوس نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ہوں ہی اس قضیہ کی حقیقت پر نظر پہنچتی ہے اس کا پایہ و ثبوت اتنا بلند ہو جاتا ہے کہ آگے گنجائش نہیں رہتی مزید برآں اس قضیہ میں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں ایک وصف ضرورت کا ایسا محسوس ہوتا ہے جو بہتر سے بہتر شہادت رکھنے والی قیامت تجربہ میں بھی نہیں پایا جاتا۔ اس نوعیت کی قیامت کا شمار زیادہ سے زیادہ واقعات میں رہتا ہے۔ یعنی محسوس یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ دنیا کے واقعات میں یہ قیامت برحق ثابت ہوتی ہیں مگر ممکن ہے کوئی دنیا ایسی بھی ہو جس میں یہ سب باطل ہو جائیں برخلاف اس کے دو اور دو چار ہوتے ہیں کے بارے میں یہی محسوس ہوتا ہے کہ یہ امر ممکن دنیا میں حقیقی رہیگا۔ یہ محض ایک واقعہ ہی نہیں بلکہ ایک ضرورت بھی ہے جس کی مطابقت ہر شے کو کرنا ہوگی۔ خواہ وہ معرض قوت میں ہو یا قوت میں آچکی ہو۔

صفحہ ۱۲۱

تعمیم تجربہ کی ایک سچی مثال لے لیجیے تو یہ بحث اور بھی صاف ہو جائے جیسے مکمل انسان ہلکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس قضیہ کو اولاً ہم اس وجہ سے باور کرتے ہیں کہ ہمارے سامنے کوئی مثال ایسی نہیں کہ لوگ ایک محدود مدت سے زیادہ زندہ رہے ہوں۔ دوسرے ہم کو بعض عضویاتی اسباب لاحقہ آگے ہیں جن کی رو سے انسان کے سے قوی الاعضا کا جلد یا بد پر نیست و نابود ہو جانا ضروری ہے۔ اگر وجہ ثانی کو چھوڑ دیجیے اور صرف لوگوں کے فنا ہوتے رہنے کا تجربہ پیش نظر رہنے دیجیے تو واضح ہو جائے گا کہ

لے ملاحظہ ہو۔ - دھاتھ ہیٹ۔ انٹر وڈکشن ڈیٹیمینٹس (ہوم یونیورسٹی لائبریری) مسنف۔

انسان کے مرنے کی بخوبی سمجھ ہوئی مثال اگر فقط ایک ہی ہے تو یہ کافی نہیں۔ مگر اس صورت میں کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" احتیاط کے ساتھ جانچی ہوئی ایک ہی مثال کافی ہے جس سے ہم قائل ہو جائیں گے کہ ہر دوسری مثال پر یہی بات صادق آئے گی۔ بلکہ غور کرنے سے ہم یہ ماننے پر مجبور ہو سکتے ہیں کہ کل انسانوں کا ہلکا ہونا ایک شک کی بات ہے اگرچہ یہ شک بہت ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ مزید توضیح کے لیے دو عالم ایسے فرض کر لیجئے جن میں سے ایک میں غیر ہلکا انسان آباد ہیں اور دوسرے میں دو اور دو ٹکڑے پانچ ہوتے ہیں۔ جب شو کھٹ ہم کو قوم انٹرلیک کے سے غیر فانی لوگوں میں لے جاتا ہے تو اس کے تخیل کا ہم دور تک ساتھ دے سکتے ہیں۔ لیکن ایک ایسی دنیا جہاں دو اور دو پانچ ہو جاتے ہوں ایک نرالا عالم ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر کہیں ایسا ہوتا تو ہمارے علم کی ساری کائناتیں زیر و زبر ہو جاتی اور ہم ایک مجسمہ شک بن کر رہ جاتے۔

صفحہ ۱۱۳

اصل یہ ہے کہ دو اور دو چار کے سے سیدھے سادے ریاضیات کے احکام بلکہ بہت سے منطقی احکام بھی بغیر استدلال سے مستفاد کیے ہوئے معلوم ہو جاتے ہیں اگرچہ کوئی نہ کوئی مثال ان قضایا کے سمجھنے کے لیے ضرور درکار ہوتی ہے یہی بات ہے کہ عمل استنباط میں ایک حقیقی افادیت منظر ہے جو عمومیت سے خصوصیت کی طرف یا عمومیت سے خصوصیت کی طرف آنے میں ہماری رہبری کرتی ہے۔ اور عمل استقرا میں خصوصیت سے خصوصیت کی طرف یا خصوصیت سے عمومیت کی طرف بڑھنے میں اپنا جو ہر دکھاتی ہے۔ فلاسفہ کے لیے یہ ایک قدیم متنازع فیہ مسئلہ ہے کہ آیا استنباط سے علمیت میں کوئی جدید اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کم از کم بعض صورتوں میں ایسا ضرور ہوتا ہے۔ اگر ہم کو پہلے سے معلوم ہو کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں اور یہ علم میں آئے کہ زید و عمر دو ہیں نیز کریم و علی دو ہیں تو مستطاب ہو سکتا ہے کہ زید و عمر جو کریم و علی سب ٹکڑے چار ہو گئے۔ یہ جدید علمیت ہے جو ہمارے مقدمات میں داخل نہ تھی۔ کیونکہ قضیہ کلیہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" سے تو زید و عمر و کریم و علی اور خالد کے سے لوگوں کا ہونا ہرگز دریافت نہیں ہوا تھا۔ اور نہ ہمارے قضیہ جزئی سے یہ مترشح تھا کہ یہ سب چار آدمی تھے۔ مگر یہ دونوں امر اس قضیہ جزئی سے

۱۔ انگریزی کا مشہور فرضی کہانیاں لکھنے والا مصنف تھا۔ مترجم۔

معلوم ہوئے جو نتیجہ حاصل ہوا ہے۔

لیکن اگر استنباط کی وہ مثال رائج لیجیے جو ہمیشہ منطق کی کتابوں میں رکھی جاتی ہے یعنی۔ "کل انسان ہالک ہیں۔ سقراط ایک انسان ہے۔ لہذا سقراط ہالک ہے۔" تو اس میں جدید علمیت کا حصول کوئی امر واقع نہیں۔ اس صورت میں جو بات حقیقہً بعید از شک معلوم ہوتی وہ یہ ہے کہ کچھ لوگ ا۔ ب۔ ج۔ ہالک تھے اور اب ہالک ہو چکے ہیں۔ اگر سقراط ان میں سے ہے تو "کل انسان ہالک ہیں" کا طویل راستہ طے کر کے اس منزل تک پہنچنا کہ سقراط بھی غالباً ہالک ہے بالکل حماقت ہے۔ اگر سقراط ادن میں سے نہیں ہے جس پر ہمارے استنباط کا مدار تھا تب بھی ہمارے لیے ہل تر راہ یہی ہے کہ ہم اپنے اہل ج۔ پر سیدھی طرح سقراط کو بھی قیاس کر لیں اور قضیہ کلیہ "کل انسان ہالک ہیں" کو بالائے طاق رکھ دیں۔ کیونکہ سقراط کے ہالک ہونے کا ظن مسلمات موجودہ کے ہوتے ہوئے کل انسانوں کے ہالک ہونے کے ظن سے غالب تر ہے۔ (یہ ایک ظاہر بات ہے کیونکہ اگر کل انسان ہالک ہیں تو سقراط بھی ہالک ہے۔ لیکن اگر سقراط ہالک ہے تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کل انسان ہالک ہیں) پس بجائے اس کے کہ استنباط کے طور پر اور "کل انسان ہالک ہیں" کے راستہ سے جوتے ہوئے چلیں اگر ہم اپنے ثبوت کو خالصاً استقرائی بنالیں تو اس نتیجہ تک زیادہ وثوق کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں کہ سقراط ہالک ہے۔

اس عقل سے قضایا کلیہ جو وہی طور پر معلوم ہوئے ہیں (جیسے دوا اور دوا چار ہوتے ہیں) اور تعینات تجربہ (جیسے کل انسان ہالک ہیں) میں فرق نکل آیا۔ مقدمہ ذکر کے لیے قیاس کا مناسب طریقہ استنباط ہے۔ اور منوالہ ذکر کے لیے نظراً تو استقراط ہی قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے جس سے نتیجہ کے باصواب ہونے کی ضمانت بوجہ احسن ہو سکتی ہے۔ کیونکہ تعینات تجربہ نسبتاً شدتاً مخصوصہ کے زیادہ غیر موثوق ہوا کرتی ہیں۔

ہم نے اب دیکھ لیا کہ ایسے قضایا بھی ہوتے ہیں جو علم وہی میں آتے ہیں۔ نیز یہ کہ منطق اور خالص ریاضی بلکہ اخلاقیات کے اساسی قضایا بھی انہی میں سے ہوتے ہیں۔ آگے چلکر اب اس سوال پر غور کرنا چاہو گا کہ علم وہی کیونکر ممکن ہے؟ خاص کر یہ کہ جن صورتوں میں ہم نے کل مثالوں کا امتحان نہیں کیا ہے وہاں قضایا کلیہ کا علم کہاں سے ہوتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سب مثالوں کا امتحان ہو بھی نہیں سکتا کیونکہ ادن کی تعداد غیر محدود ہے۔ ان سوالات پر پہلے پہل جس نپہور ازوریا و جرن فلسفی کاٹ (۱۶۴۴-۱۷۰۴) تھا یہ سوالات بہت مشکل ہیں اور تاریخ کی رو سے بھی نہایت اہم ہیں۔

## بائشتم

### علم وہی کیونکر ممکن ہے

صفحہ ۱۲۷

فلاسفہ متاخرین میں عموماً ایسا نوئل کانٹ کا مرتبہ سب سے زیادہ خیال کیا جاتا ہے گو اوس کا زمانہ جنگ ہفت سالہ اور انقلاب فرانس کا زمانہ تھا مگر اوس نے کیونگس بورگ واقع پروشیا سے شرقی میں اپنے درس فلسفہ میں کوئی فرق نہیں آنے دیا۔ کانٹ کا ممتاز ترین کا زمانہ اوس کی وہ ایجاد ہے جس کا نام اوس نے فلسفہ انتقادیہ رکھا ہے۔ اس میں علم کو کوئی اقسام پر مشتمل مانکر جستجو کی گئی ہے کہ علم وہی کیونکر ممکن ہے اور اس سوال کے جواب سے اوس نے عالم کے بارے میں بہت سے مابعد الطبعی نتائج مستنبط کیے ہیں گو ان نتائج کا باصواب ہونا خاصی طرح معرض شک میں ہے مگر کانٹ کو دو باتوں کی داد بلا شک ملنا چاہیے۔ اول یہ کہ پہلے پہل یہ اوسی کو محسوس ہوا کہ ہم ایسا علم وہی بھی رکھتے ہیں جو خالصاً تخیلی نہیں ہے۔ "تخیلی" سے مراد یہ ہے کہ اوس کا مقابل خود اپنی نقیض ہو جائے۔ دوسرے نظریہ علم کو فلسفہ میں جو اہمیت حاصل ہے وہ اوسی وضع کانٹ کے زمانہ سے پہلے عموماً یہ خیال کیا جاتا تھا کہ جو علم وہی کہلانے کا مستحق ہو وہ لامحالہ تخیلی ہوگا۔ اس اصطلاح کا مفہوم مثالوں کے ذریعہ سے بخوبی واضح ہو جائے گا میں کہتا ہوں کہ "ایک گنجا آدمی ایک آدمی ہے" "ایک سطح شکل ایک شکل ہے" "ایک بر اشاعر ایک شاعر ہے" یہ سب خالصاً احکام تخیلیہ ہوئے۔ ان قضایا میں جو موضوع ذکر ہوا ہے اوس کے کم از کم دو خاصے آئے ہیں جن میں سے ایک کو محمول قرار دینے کے لیے جد اگر لیا گیا ہے۔ اس قسم کے قضایا بالکل غیر مفید ہوتے ہیں اور سوائے اس کے کہ ایسے مقرروں کے کام آئیں جو سفسطائیت کو دخل دیکر اپنے کلام کی گرا مگر می دکھانا چاہتے ہیں۔ حقیقی طور پر زندگی میں یہ کسی کی زبان پر نہیں آتے ان کا نام "تخیلی" اس وجہ سے ہے کہ ان کا محمول موضوع کی تخیل سے حاصل ہوتا ہے

کانٹ سے بیشتر یہ سمجھا جاتا تھا کہ جن احکام پر ہم وہبائے یقین واثق رکھ سکتے ہیں وہ کل اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ یعنی اون کا محمول اپنے موضوع کے ایک جزو سے بنا کرتا ہے اس صورت سے ہم جب کبھی کسی وہبی طور پر علم میں آنے والی چیز کا انکار کرنے لگتے ہیں فوراً اتنا قص کی زنجیروں میں جکڑ جاتے ہیں "ایک گنجا آدمی گنجا نہیں ہے" اس قضیہ میں ایک ہی شخص کے گنجنے ہونے کا اقرار بھی ہے اور انکار بھی۔ چنانچہ یہ خود اپنی نقیض ہو گیا۔ پس کانٹ سے پہلے کے فلاسفہ کی رائے کے مطابق قانون اجتماع نقیضین (یعنی کوئی شے ایسی نہیں ہو سکتی جو ایک خاصہ کو رکھتی ہو اور نہ بھی رکھتی ہو) کل علم وہبی کی صداقت کو مسلم قرار دینے کے لیے کافی نہیں ہے۔

(صفحہ ۱۲۹)

ہیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) نے جو کانٹ کا پیشرو تھا علم وہبی کے شرائط کے باب میں عام رائے کو تسلیم کر کے یہ دریافت کیا کہ بہت سی صورتیں جو پہلے تحلیل سمجھی جاتی تھیں اور خاص کر جو تعلق کے علت و محمول میں مضمر ہوتا ہے وہ درحقیقت ذات ترکیبی ہیں ہیوم سے پہلے کم از کم عقلمین نے یہ بھی فرض کر لیا تھا کہ اگر ہمارا علم کامل ہوتا تو ہم علت سے محمول کو مستنبط کر سکتے۔ اور ہیوم کا یہ قول جس سے آج کل عام طور پر اتفاق کیا جائے گا یہ تھا کہ یہ صورت کسی طرح ممکن نہ ہوتی۔ لیکن اس سے ہیوم نے ایک زیادہ مشکوک قضیہ یہ اخذ کر لیا کہ علت و محمول کے تعلق کے بارے میں کوئی امر وہبی طور پر علم میں نہیں آ سکتا۔ کانٹ جس کی تربیت عقلمین کی روایات کے مطابق ہوئی تھی ہیوم کی اس شکایت سے بہت برا فروختہ ہوا اور اس کو رد کرنے کی فکر میں پڑ کر یہ دریافت کیا کہ نہ صرف علت و محمول کا تعلق بلکہ منہ سے و حساب کے تمام قضایا ترکیبی ہیں نہ تحلیل۔ اس قسم کے قضایا میں موضوع کی کسی تحلیل سے محمول نہیں مشتق ہو سکتا۔ کانٹ نے یہ مثال انتخاب کی تھی :-  $5 + 6 = 12$ ۔ اس کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ ۵ اور ۶ کو جمع کیے بغیر ۱۲ نہیں حاصل ہوئے ہیں۔ یعنی ۱۲ کا تصور نہ ان اعداد میں موجود ہے نہ ان اعداد کو جمع کرنے کے تصور میں۔ اور اس سے اس نے نتیجہ یہ نکالا کہ خالص ریاضی تا مگر وہبی ہے مگر ترکیبی ہے۔ اب اس نتیجہ سے ایک اور مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا اور کانٹ کو اسے حل کرنے کی فکر بھی دامگیر ہو گئی۔

کانٹ نے اپنے فلسفہ میں پہلا سوال یہ کیا ہے کہ الفاصل ریاضی کیونکر ممکن ہے؟ یہ ایک دلچسپ مگر مشکل سوال ہے اور ہر ایسے فلسفہ میں جو کلیہ شکیت پر مبنی ہو اس کا جواب موجود ہونا چاہئے۔ جو لوگ الفاصل تجربیت کے دلدادہ ہیں ان کا یہ جواب ہے کہ ہمارا ریاضی کا علم جزئیات پر قیاس کرنے سے حاصل ہوا ہے ان دو دجہوں سے ناکافی ہے جو اوپر بھی ذکر ہو چکی ہیں۔ یعنی اول یہ کہ اصول استقرا کی حقانیت استقرا سے ثابت نہیں ہوتی۔ ثانیاً یہ کہ ریاضی کے قضایا کے کلیہ جیسے دو اور دو ہمیشہ چار ہوتے ہیں صرف ایک مثال کے پیش نظر ہو جانے سے حیرت انگیز واقعات میں آجاتے ہیں اور ان کا دوسرا مصداق تلاش کرنے سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا۔ ان اسباب کی بنا پر ریاضی اور منطق کے قضایا کے کلیہ باب میں ہمارے علم کی توجیہ ایک طرز پر ہونا چاہئے اور تعیمات تجربہ مشاکل انسان ہالک ہیں کی توجیہ دوسرے طرز پر۔

صفحہ (۱۳۱)

اصل میں یہ مسئلہ اس بنا پر نکلا ہے کہ مذکورہ بالا قسم کا علم علم کلی ہے اور تجربہ نامتو جزئیات پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ ایک عجیب امر ضرور ہے کہ جزئی اشیاء کے تجربہ میں آنے سے پہلے ہی ان کے باب میں بعض حقائق ہمارے علم میں آجاتے ہیں۔ لیکن ان غیر مجرب چیزوں پر منطق اور علم احساب کا صادق آنا کوئی ایسی بات نہیں جس میں آسانی سے شک کیا جاسکے۔ ہم کو نہیں معلوم کہ آج سے سو برس بعد لندن میں کون لوگ آباد ہونگے۔ مگر یہ معلوم ہے کہ ان لوگوں میں بھی دو آدمی اور دو آدمی ملکر چار آدمی ہو کر نینگے۔ چنانچہ جن چیزوں کا ابھی تک کوئی تجربہ نہیں ہے ان کے باب میں یہ شعور مقدم یقیناً ایک حیرتناک بات ہے۔ کانٹ نے اس مسئلہ کا جو حل پیش کیا ہے گو مجھے اس سے اختلاف ہے مگر اس کے دلچسپ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ اس حل کا سمجھنا کسی قدر مشکل ہے۔ اور اس کی شرح بھی مختلف لوگوں نے مختلف طریقہ سے کی ہے۔ لہذا زیادہ سے زیادہ ہم اس کا محض ایک خاکہ پیش کر سکتے ہیں اور وہ بھی کانٹ کے بعض شارحین کے نزدیک گمراہ کن ہو گا۔

کانٹ کا خیال یہ تھا کہ تجربہ میں دو عنصر ہوا کرتے ہیں جن کا فرق ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ ایک عنصر تو وہ ہے جو "شے" سے پیدا ہوتا ہے۔ (یہ شے وہی ہے جسے ہم "طبعی شے" سے موسوم کرتے ہیں) اور دوسرا عنصر وہ جو خود ہماری فطرت کا پیدا کیا ہوا ہوتا ہے۔ مادہ اور معطیات جس کی بحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیاء طبعی لہذا ان سے تعلق

رکنے والے معطیات جس الگ الگ چیز میں ہیں۔ اور معطیات جس کے باب میں سمجھنا چاہئے کہ یہ ہمارے اور طبیعی اشیا کے تعامل باہمی کا نتیجہ ہیں۔ یہاں تک تو ہم کانٹ سے متفق ہیں۔ مگر کانٹ نے اس میں ہمارے اور طبیعی اشیا کے درمیان جو تقسیم و وظائف کی ہے۔ اس کا طرز دوسرا ہے۔ اس کے نزدیک حالت کو جو مواد کندہ نثر اشیاء کے طور پر ملتا ہے (جیسے رنگ سختی وغیرہ) وہ "شے" سے پیدا ہے۔ اور ہم جو کچھ کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس مواد کو دائرہ زمان و مکان کے اندر ترتیب دیدیتے ہیں اور مختلف معطیات کا باہم مقابلہ کر کے یا تو ایک کو دوسرے کی علت خیال کر لیتے ہیں یا کسی اور طریقے سے جملہ اضافتیں قائم کر دیتے ہیں۔ اس رائے کی حمایت کا سبب وہ یہ بتاتا ہے کہ ہم کو زمان و مکان علت اور تقابل کے بارے میں علم وہی کا ہونا بخوبی نظر آتا ہے۔ مگر وہ نثر اشیاء مواد جو اس کو ملتا ہے اس کے بارے میں علم وہی کا کوئی وجود نظر نہیں آتا۔ وہ کہتا ہے کہ جو کچھ ہمارے تجربہ میں آئے گا وہ یقیناً اپنی وہ سیرت بھی دکھائے گا جو ہمارے علم وہی میں اس کے لئے مقدر ہو چکی ہے کیونکہ یہ سیرت ہماری فطرت کی ہدائی ہوئی ہے اور اسی وجہ سے کوئی شے بغیر اس سیرت کا لباس اختیار کرنے ہوئے ہمارے تجربہ میں دخل نہیں پاسکتی۔

(منو ۱۳۴)

طبیعی شے جسے کانٹ "ذات" شے " (شے فی نفسہ) کہتا ہے اس کے نزدیک لازمی طور پر ناقابل علم ہے۔ اور جو شے علم میں آسکتی ہے وہ اسی حیثیت کی شے ہوگی جس حیثیت سے ہم اس کو اپنے تجربہ میں پاتے ہیں۔ اس کا نام اس نے "مظہر" رکھا ہے۔ یہ مظہر جو ہم ہماری اور ذات شے کی مشترکہ پیداوار ہے لہذا اس میں وہ خواص بھی ضرور ہونگے جو ہم سے پیدا ہیں اور اسی وجہ سے اس کا ہمارے علم وہی سے مطابق ہونا یقینی ہے۔ اس بنا پر یہ علم گوتامی تجربہ بالقوہ و تجربہ بالفعل کی حد تک تو ٹھیک ہے مگر حدود تجربہ کے باہر اس کا اطلاق

لہ کانٹ کی "ذات" شے " از روئے تعریف بعینہ وہی ہے جسے ہم "طبیعی شے" کہتے ہیں۔ یعنی جو احساسات کی علت ہو ا کرتی ہے۔ مگر جہاں تک تعریف سے استنباط کئے ہوئے خواص کا تعلق ہے یہ ایک دوسری چیز ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کانٹ کا خیال (باوجود علت کے بارے میں چند بے باطلیاں پیدا ہونے کے یہ ہے کہ ہم کو علم ہو سکتا ہے کہ "ذات" شے " پر مقولات میرا سے کسی ایک کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مصنف۔

ہرگز فرض نہ کرنا چاہئے۔ پس باوصف علم ہی موجود ہونے کے ہیں ذات شے کے باب میں  
اوس شے کے باتیں جو بالفعل یا بالقہ تجربہ میں آنے والی نہیں ہے کوئی بات علم میں نہیں آسکتی  
اس صورت سے کانٹ نے عقلمین و تجربہ بین کے معتقدات میں جمع کرنے کی ایک راہ نکالنا  
چاہی ہے۔

کانٹ کے فلسفہ کی وہ چھوٹی چھوٹی باتیں جو تنقید کی زد میں آسکتی ہیں اگر وہ  
چھوڑ دی جائیں تو بھی ایک زبردست اعتراض ایسا باقی رہتا ہے کہ اوس کے طریقہ کو اختیار  
کر کے علم وہی پر بحث کرنے کی ہر کوشش رائیگاں ہو جاتی ہے۔ توجیہ طلب تو یہ ہے کہ ہمیں یہ  
وثوق کیونکر ہوا کہ ہر واقعہ کا منطق اور ریاضی کا تابع ہونا لازم ہے۔ اگر کہا جائے کہ منطق اور  
نظم حساب میں خود ہماری کاریگری شامل ہوتی ہے تو اس سے امر مذکور کی کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ دوسری  
چیزوں کی طرح ہماری فطرت بھی عالم ایجاد کا ایک واقعہ ہے جس کا غیر متغیر ہونا کبھی یقینی نہیں ہو سکتا۔  
اگر کانٹ حقی پر ہوتا تو ممکن تھا کہ کل ہماری فطرت کچھ ایسا پلٹا کھاتی کہ دو اور دو ملکر پانچ ہونے لگتے۔  
نظاہر ایہ امکان کانٹ کو نہیں نظر آیا۔ اس امکان سے وہ وثوق اور وہ کلیت جسے وہ قضایا سے  
علم حساب کے لئے مستحکم کرنا چاہتا تھا بالکل مٹی جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ امکان یعنی صورت کانٹ  
کے اس خیال سے ربط نہیں کھاتی کہ ”وقت“ خود ایک صورت ہے جسے ہم نے مظاہر کے  
سر منظرہ دیا ہے اور ہمارا نفس حقیقی قید زمانی سے آزاد ہے اور اوس کے لئے روز فردا کا کوئی  
وجود نہیں۔ مگر پھر بھی کانٹ کو ماننا پڑے گا کہ مظاہر کی ترتیب زمانی اوس شے کے خواص سے  
مقرر ہوتی ہے جو مظاہر کے پس پشت ہے اور ہماری حجت کا یہی خلاصہ ہے۔

مزید برائے ہم غور کرنے سے صاف پتا چلتا ہے کہ اگر ہمارے حسابی عقائد میں ذرا بھی صدق  
کی بڑ ہے تو خواہ ہم اون کو خیال میں لائیں یا نہ لائیں لیکن تمامی اشیا پر اون کا اطلاق یکساں  
ہونا چاہیے۔ مطلب یہ ہے کہ چاہے ہم کو اون کا تجربہ نہ ہو سکتا ہو مگر دو طبیعی اشیا اور مزید  
دو طبیعی اشیا کو مل کر چار طبیعی اشیا ہوتے رہنا چاہیئے۔ کیونکہ جب کہد یا گیا کہ ”دو اور دو چار  
ہوتے ہیں“ تو یہ بات بھی یقیناً اس قول کے مفہوم میں داخل ہے۔ اس کا صدق اسی قدر ناقابل شک  
ہے جیسے اس امر کی کہ ”دو مظاہر اور مزید دو مظاہر ملکر چار مظاہر ہوتے ہیں“ چنانچہ کانٹ  
نے اس مسئلہ کا جو حل بتایا ہے اوس سے نہ صرف یہ کہ مطلوبہ وثوق کی توجیہ میں نامرادی ہوئی  
بلکہ قضایا سے وہ بھیہ کا دائرۂ اطلاق بھی محدود ہو گیا۔

کانٹ کے تعلیم کئے ہوئے خیالات کے علاوہ بھی فلاسفہ میں یہ طریقہ بہت عام ہے کہ جو کچھ وہی ہے اوس کو وہ کسی نہ کسی معنی میں ذہنی ضرورت قرار دیتے ہیں۔ یعنی اسے خارجی دنیا کے کسی واقعہ سے چنداں متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ اوس کو ہمارے ناگزیر طریقہ فکر سے زیادہ متعلق قرار دیتے ہیں۔ باب گذشتہ میں ہم کو تین اصول ملے تھے جو عام طور پر "قوانین فکریہ" کے نام سے موسوم ہیں۔ جس خیال کی بنا پر ان کا یہ نام رکھا گیا ہے وہ ایک قدرتی رائے ہے لیکن اوس کو غلط سمجھنے کے بہت قوی دلائل موجود ہیں۔ مثال کے لئے قانون (اجتماع) نقیضین کو لے لیجئے جو عمرایوں بیان کیا جاتا ہے۔ "یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز ہو اور نہ بھی ہو" اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی شے کا کسی مخصوص صفت سے متصف ہونا اور نہ ہونا یہ دونوں باتیں ایک ساتھ ممکن نہیں ہیں۔ مثلاً کوئی پودہ اگر آلو کا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ وہی پودہ آلو کا نہ بھی ہو۔ اگر میری میز ذرا بڑا الاصلع ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ غیر ذرا بڑا الاصلع بھی ہو۔ دوسرے لئے ہذا اب اس اصول کو ایک قانون فکری کہنا اس وجہ سے ایک قدرتی امر معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو اس کے لازمی صدق کا قائل چنداں مشاہدہ ظاہری کی بنا پر نہیں کرتے بلکہ زیادہ اپنے خیال (فکر) کی بنا پر کرتے ہیں۔ جب ایک مرتبہ دیکھ لیا کہ یہ پودہ آلو کا ہے تو اس تحقیق کے لئے اوس کو دوبارہ دیکھنے کی حاجت نہیں رہتی کہ کہیں یہ پودہ آلو کا نہ بھی ہو۔ کیونکہ اس بات کا ناممکن ہونا بتانے کے لئے فکر تنہا کافی ہے۔ اگر پھر بھی یہ نتیجہ غلط ہو گا کہ قانون (اجتماع) نقیضین ایک قانون فکری ہے۔ اس قانون کو یاد رکھنے کے معنی یہ یقین نہیں ہے کہ ذہن کی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ ذہن کو اس قانون پر عقیدہ رکھنا پڑتا ہے کیونکہ یہ یقین تو نفسیاتی تو وہ ذہنی کا ایک نتیجہ مابعد ہے اس یقین میں اس قانون کا عقیدہ بیشتر سے مضمر ہے۔ اس قانون پر جو عقیدہ رکھنا جاتا ہے وہ نہ صرف افکار (خیالات) کے بارے میں ہے بلکہ اشیا کے بارے میں ہے۔ اس عقیدہ کا مقتضایہ نہیں ہے کہ مثلاً ہم کسی درخت کو آلو کا درخت خیال کرتے ہیں تو ساتھ ہی اوس کا آلو کا درخت نہ ہونا نہیں خیال کر سکتے۔ بلکہ یہ وہ عقیدہ ہے جس کی رو سے اگر یہ درخت آلو کا ہے تو ساتھ ہی اس کا غیر آلو ہونا نہیں ہو سکتا۔ پس قانون (اجتماع) نقیضین محض خیالات سے نہیں بلکہ اشیا سے متعلق ہے۔ اور اگرچہ اس قانون کا عقیدہ ایک خیال ہے مگر یہ قانون خود از قسم خیال نہیں بلکہ ایک واقعہ ہے جو اشیا کے عالم سے متعلق ہے۔ قانون (اجتماع) نقیضین پر

صفحہ ۱۳۰

عقیدہ رکھنے میں یہی عقیدہ قائم ہوتا ہے اور اگر یہ عقیدہ اشیاء عالم پر صادق نہ آتا ہوتا تو یہ امر کہ ہم اس کو سچا سمجھنے پر مجبور ہیں قانون (اجتماع) نقیضین کو جھوٹا ہو جانے سے نہ بچا سکتا۔ اور اسی سے ظاہر ہے کہ یہ قانون کوئی قانون فکری نہیں ہے۔

یہی استدلال ہر ایک حکم دہی پر صادق آتا ہے۔ جب ہم حکم لگاتے ہیں کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں تو یہ حکم ہمارے خیالات کے بارے میں نہیں بلکہ ہر قسم کے جفت کے بارے میں ہوتا ہے خواہ وہ جفت بالقوة ہوں یا جفت بالفعل۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ ہمارے ذہن کی ساخت یہ نہیں ہوتی ہے کہ دو اور دو کے چار ہونے کا عقیدہ رائج رہے مگر جب کہا جاتا ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں تو اس میں ہرگز اس واقعہ کا اقرار مضمر نہیں ہوتا۔ بلکہ ذہن کی ساخت کے باب میں کوئی امر دو اور دو کے چار ہونے کے صدق پر دال نہیں ہو سکتا پس ہمارا علم دہی اگر خطا پر مبنی نہیں ہے تو نہ صرف یہ کہ ہمارے ذہن کی ساخت کے باب میں من حیث معلومات کے ہے۔ بلکہ اس کا اطلاق عالم کے تمامی مضامین ممکنہ پر ہے خواہ وہ ذہنی ہوں یا غیر ذہنی۔

بظاہر اسباب و اقاریر یہ ہے کہ علم دہی تمام تر اون ہستیوں سے متعلق ہے جو حقیقی معنی میں کوئی وجود نہیں رکھتی ہیں۔ یعنی جو نہ ذہن میں ہیں نہ عالم طبعی میں۔ یہ ہستیاں اون اجزاء کلام سے ظاہر کی جاتی ہیں جو اسمائے ذوات نہ ہوں۔ ان کو از قسم اسمائے صفات و اضافات سمجھنا چاہئے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ میرے کمرے میں ہوں میں موجود ہوں۔ میرا کمرہ موجود ہے۔ مگر کیا آپ میں کو بھی موجود کہئے گا؟ لیکن میں کے کچھ نہ کچھ معنی ضرور ہیں کیونکہ اسی سے وہ اضافت ظاہر ہوتی ہے جو میرے اور میرے کمرے کے درمیان قائم ہے۔ یہ اضافت کوئی چیز ضرور ہے گو اس کو اس معنی میں موجود نہیں کہہ سکتے جس معنی میں میں موجود ہوں یا میرا کمرہ موجود ہے۔ میں کی اضافت ایک ایسی شے ہے جس کی نسبت ہم سوچ سکتے ہیں اور جو سمجھ میں آسکتی ہے۔ کیونکہ اگر سمجھ میں نہ آسکتی تو یہ جملہ بھی سمجھ میں نہ آتا کہ میں اس کمرے میں ہوں یا کانٹ کی اتباع میں بہت سے فلاسفہ کہتے ہیں کہ اضافتیں بھی مصنوعات ذہن سے ہیں اور ذوات اشیاء اضافتوں سے محرا ہیں مگر یہ کہ ذہن ان ذوات کو اپنی ایک حرکت کے ساتھ اکٹھا کر دیتا ہے اور اس صورت سے اون تمام اضافتوں کو پیدا کر لیتا ہے جو حکم میں آتی ہیں۔

اس خیال پر بھی گویا وہی اعتراضات عائد ہوتے ہیں جو ہم کانٹ پر کر چکے ہیں۔ یہ ایک صریحی امر ہے کہ قضیہ لامیں اپنے کمرہ میں ہوں، کی صداقت جس چیز سے پیدا ہے وہ خیال (فکر) نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ میرے کمرہ میں ایک کیڑے کا ہونا سچ ہو در انحالیکہ اس کا علم نہ مجھے ہو نہ اوس کیڑے کو ہو نہ کسی اور کو ہو۔ کیونکہ یہ امر صرف کمرے اور کیڑے سے متعلق ہے۔ اس کا انحصار کسی اور چیز پر نہیں ہے۔ پس جیسا کہ اگلے باب میں مزید صراحت کیساتھ نظر آجائے گا اضافات کا تعلق ایک ایسے عالم سے ہے جو نہ ذہنی ہے نہ طبیعی۔ یہ عالم فلسفہ اور خاص کر علم وہی کے مسئلہ میں بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی حقیقت اگلے باب میں واضح کی جائے گی اور اب تک جو مسائل زیر بحث رہے ہیں اوں سے اس کا تعلق دکھایا جائیگا۔

## باب نہم عالم کلیات

پچھلے باب کے آخری حصہ میں ہم دیکھ چکے کہ اضافات کی یہی ہستیاں بظاہر اسباب ایسا وجود رکھتی ہیں جو طبیعی اشیا بلکہ اذہان و معطیات حس کے وجود سے بھی مختلف ہے۔ باب ہذا میں اس نئے قسم کے وجود کی ماہیت پر غور کرنا ہے اور دیکھنا ہے کہ اس نوعیت کا وجود کن چیزوں کے لئے ہے۔ ابتدا اس آخری سوال سے کی جاتی ہے۔

یہ سوال بہت ہی قدیم سوال ہے کیونکہ اسے افلاطون نے فلسفہ میں داخل کیا تھا۔ افلاطون کا نظریہ تصورات مثل، اسی مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش میں نمودار ہوا اور میرے خیال میں یہ کوشش منجملہ اون مساعی کے ہے جو کامیابی میں اب تک سب سے بڑھی ہوئی ہیں۔ ذیل میں جس نظریہ کی حمایت کی جائے گی وہ بحر اوقیانوس ترمیم کے جو امتداد زمانہ نے فرض کر دی ہے غالباً افلاطون کا نظریہ ہے۔

افلاطون کو یہ نظریہ سوچنے کی جو صورت ہوئی وہ کم و بیش یہ تھی۔ مثلاً تصور عدل کو لیجئے اور اپنے دل سے پوچھئے کہ یہ کیا چیز ہے تو طبیعتاً خاص خاص افعال جزئیات عدل کی طرف ذہن جائے گا تاکہ ان افعال میں جو کچھ مشترک ہو وہ دریافت ہو جائے۔ یہ تمام افعال ایک ایسی خاصیت میں مشترک ہونگے جو بحر اوقیانوس امور کے اور کسی چیز میں نہ پائی جائے گی پس یہ مشترک خاصیت جس کی وجہ سے یہ امور عادلانہ ہو گئے عدل ہے جو ایک جوہر خاص ہے اور زندگی کے عام واقعات سے مل ملا کر عادلانہ افعال کا موجب ہوا کرتا ہے۔ اس پر ادن تمام الفاظ کو قیاس کر لیجئے جنکا اطلاق عام واقعات زندگی پر ہوا کرتا ہے۔ مثلاً "سیدی" ایک لفظ ہے بہت سی جزئی چیزوں پر اس وجہ سے صادق آتا ہے کہ یہ سب چیزیں ایک ہی جوہر یعنی ایک ہی اصل میں مشترک ہیں۔ افلاطون نے اسی جوہر خاص کا نام "تصور" یا "مثال" رکھا ہے۔ (مگر یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ "تصور" افلاطون والے

مفہوم کے لحاظ سے ذہن ہی میں ہوا کرتا ہے۔ گو ذہن کو اوس کا اور اک ہو سکتا ہے (تصور) عدل عادلانہ شے سے مختلف ہے کیونکہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو اشیائے مخصوصہ کے دیکھتے ہوئے شے دیگر ہے جو خود اشیائے مخصوصہ میں مشترک ہو سکتی ہے چونکہ یہ اقسام جزئیات نہیں اس لئے خود عالم جو اس میں بھی موجود نہیں ہو سکتی۔ مزید یہ کہ عالم حواس کی چیزوں کی طرح یہ نہ حادث ہے نہ متغیر بلکہ دائمی لازوال اور غیر فانی ہے۔

اس صورت سے افلاطون کی رسائی ایک فوق الحواس عالم میں ہو جاتی ہے جو اس معمولی عالم جو اس سے زیادہ حقیقت رکھتا ہے اور ناممکن التغیر عالم تصورات دشال کے نام سے موسوم ہے۔ بلکہ عالم جو اس میں جو حقیقت کا رنگ تھوڑا بہت جھلک رہا ہے وہ اسی عالم کا فیض ہے۔ افلاطون کے نزدیک عالم تصورات ہی دراصل عالم حقیقی ہے کیونکہ عالم جو اس کی چیزوں کی تعریف میں ہم جو کچھ کہنا چاہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں فلاں قسم کے تصورات میں دخیل ہیں جس کی وجہ سے یہ تصورات اون کی خصوصیت کو ترکیب دیتے ہیں۔ اس مقام سے تصوف کے حدود میں قدم بڑھانا بہت آسان ہے۔ نیز یہ امید بھی ممکن ہے کہ تصوف کی روشنی میں عالم جو اس کی چیزوں کی طرح تصورات بھی ہم کو دکھائی دینے لگیں گے۔ بلکہ یوں بھی خیال کیا جاسکتا ہے کہ تصورات کا وجود جنت میں ہے۔ اس قسم کے صوفیانہ افکار بالکل فطری ہوا کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے نظریہ کی بنیاد منطق پر ہے اور ہم کو اسی اعتبار سے اس پر بحث کرنا ہے۔

مفہودہ ۱۳۵  
رققار زمانہ سے لفظ "تصور" کے ساتھ بہت سی ایسی باتیں وابستہ ہو گئی ہیں کہ اگر اون کو افلاطون کے "تصور" سے مطابقت دینے کی کوشش کی جائے تو بڑا خلط بھٹ پیدا ہو جائے۔ اسی وجہ سے ہم افلاطون کے "تصور" کے بجائے لفظ "کلیہ" استعمال کریں گے جس سے اوس کا پورا مفہوم ادا ہو جاتا ہے افلاطون کا اشارہ اوس ہستی کی طرف ہے جس کی پہچان یہ ہے کہ اون جزئی چیزوں کے بالعکس ہو جو حیات کو ماکرئی ہیں۔ جو کچھ حیات کو ماکرئی ہے یا حیات کو ماکرئی والی چیزوں کی سرشت رکھتا ہے وہ "جزئیہ" کہلاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں "کلیہ" وہ ہے جس میں بہت سے جزئیات شامل ہوں۔ اور اوس قسم کے صفات سے متصف ہو جو حسب تصریح بالا عدل اور

سیدھی کو عادلانہ افعال اور سپید چیزوں سے تیز کر کے دکھادیں۔

عام الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فی الجملہ اسمائے معرفہ جزئیات کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور باقی اسمائے ذات اسمائے صفات جملے اور افعال بجائے کلیات کے اسمائے اشارہ بھی جزئیات کے لئے آتے ہیں مگر یہ مبہم ہوتے ہیں کیونکہ ان کے مشارک لہسم کا پتا صرف سیاق کلام سے چلتا ہے۔ لفظ ”اب“ کو دیکھئے۔ یہ بجائے ایک جزئیہ کے ہے جس سے لمحہ حال مراد ہے۔ لیکن اسمائے اشارہ کی طرح یہ ایک جزئیہ لہسم کے لئے آیا ہے کیونکہ جسے حال کہتے ہیں وہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے۔

یہ بھی واضح ہے کہ ہر جملہ کی ترکیب میں کم سے کم ایک لفظ ایسا ضرور آتا ہے جو کسی کلیہ پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی قریب ترین مثال اس طرح کی ہو سکتی ہے جیسے ”میں ایسے پسند کرتا ہوں“ اس میں ”پسند کرنا“ بجائے ایک کلیہ کے ہے۔ کیونکہ میں دوسری چیزیں بھی پسند کر سکتا ہوں اور دوسرے لوگ بھی بعض چیزیں پسند کرتے ہیں۔ غرض کہ جملہ حقائق کلیات سے پُر ہیں اور کل علم حقائق معرفت کلیات کو مضمر رکھتا ہے۔

مگر لغت کے تقریباً تمام الفاظ کا کلیات پر دلالت کرنا پیش نظر ہو جانے کے بعد ایک عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے کہ سوائے طالبان فلسفہ کے کسی کو آسانی سے یہ ہوش نہیں ہوتا کہ دنیا میں کلیات کی سی ہستیاں بھی ہیں۔ لیکن ہماری فطرت ہی یہ واقع ہوئی ہے کہ الفاظ جملہ میں جزئیات پر دلالت نہیں کرتے اور نہ ہم توقف بھی نہیں کرتے۔ اور اگر کسی ایسے لفظ پر ٹھہرنے کے لئے مجبور کئے جاتے ہیں جو کسی کلیہ کے لئے آیا ہے تو فطرتاً وہ کلیہ کسی ایسے جزئیہ کی صورت پر خیال میں آجاتا ہے جو اس کلیہ کے تحت میں ہے۔ مثلاً ہم جب یہ جملہ سنتے ہیں کہ ”چارلس اول کی گردن ماری گئی تھی“ تو فطری طور پر ”چارلس اول“ ”چارلس اول کی گردن“ اور ”اوس کی گردن کا مارا جانا“ یہ سب باتیں خیال میں آتی ہیں جو تا مگر جزئیات سے ہیں۔ ہم یہ غور کرنے کے لئے ذرا نہیں ٹھہرتے کہ لفظ ”گردن“ یا ”مارا جانا“ جو کلیات ہیں اور ان کے معنی کیا ہوئے۔ یہ الفاظ ہم کو نامکمل اور بے مواد نظر آتے ہیں جنہیں بامواد بنانے کے لئے سیاق عبارت کی ضرورت ہے۔ چنانچہ جب تک کہ ہم طلب فلسفہ سے مجبور نہیں ہو جاتے اور وقت تک کلیات من حیث کلیات سے پوری طرح غافل ہی رہتے ہیں۔

علی العموم کہا جاسکتا ہے کہ بہت سے بلکہ اکثر فلاسفہ بھی ادنیٰ کلیات کو کلیات

سمجھتے ہیں جو اس کے ذوات اور اس کے صفات کے ذریعہ سے بیان میں آتے ہیں۔ اور وہ کلیات جو صلیہ جات اور افعال کے ذریعہ سے بیان ہوتے ہیں وہ قطرانہ از کردہ کے جاتے ہیں۔ اس غفلت کا فلسفہ پر بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ بلکہ شاید یہ کہنا بھی بیجا نہ ہو گا کہ اسپینوزا کے زمانہ سے لیکر باجد الطبیعیات کا اکثر حصہ اسی سے متاثر ہو رہا ہے۔ اس صورت کے پیدا ہونے کا مختصر قصہ یہ ہے کہ عام طور پر اس کے صفات اور اس کے فکرہ واحد اشیا کے خواص یا صفات ظاہر کرتے ہیں اور صلیہ اور افعال کا میلان دو یا زیادہ چیزوں کی باہمی اضافات ظاہر کرنے کی طرف ہے۔ لیکن صلیہ اور افعال کے باب میں کافی غور کبھی نہیں کیا گیا۔ اور یونہی سمجھ لیا گیا کہ ان دونوں کا کام چنداں یہ نہیں کہ دو یا زیادہ چیزوں کی اضافات باہمی ظاہر کریں بلکہ زیادہ تر ان کا کام کسی واحد شے کو صرف صفات سے متصف کر دینا ہے۔ چنانچہ یہ بھی ان لیا گیا کہ اکثر میں جا کر اضافات کوئی شے نہیں قرار پاتیں۔ اور اس وجہ سے عالم میں یا تو صرف ایک ہی شے ہے۔ یا اگر بہت سی اشیا ہیں تو ان میں آپس میں کوئی تعامل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تعامل بھی ایک اضافت ہے جو غیر ممکن الوجود ہے۔

پہلا مذہب جس کی حمایت اسپینوزا نے کی ہے بلکہ زمانہ حاضرہ میں برید سے اور دوسرے فلاسفہ اس کے قائل ہیں مذہب احدیت کہلاتا ہے۔ دوسرا مذہب جس کی نصرت لائینز کرتا تھا اور جو آج کل چنداں مقبول نہیں ہے مذہب فرہیت کہلاتا ہے کیونکہ عالم کی ہر منفصل شے ایک فرد ہے۔ ان متضاد مذہب کے پیدا ہونے کی روک ٹوک یہ ہے کہ ایک میں بہ نسبت ادون کلیات کے جن کی تعمیر افعال اور صلیہ کرتے ہیں دوسری قسم کے کلیات پر زیادہ زور دیا گیا ہے یعنی جن کی تعمیر اس کے صفات و اس کے ذوات کرتے ہیں اگر کوئی شخص وجود کلیات کا بالکل منکر ہونا چاہے تو واقعہ یہ ہے کہ ہم وجود صفات یعنی اس قسم کے کلیات جن کی تعمیر اس کے صفات و اس کے ذوات سے ہوتی ہے (یعنی ذاتی طور پر ثابت کر سکنے سے قاصر نظر آئیں گے۔ مگر بہر کیف یہ ضرور ثابت کر سکیں گے کہ اضافات

لے بعض مترجمین نے اس کے بجائے منادیت کی اصطلاح رائج کی ہے جو مشتق ہے لفظ مناد سے۔ مناد معرب ہے یونانی لفظ منوہ کا جس کے معنی "فرد" کے ہیں۔ مترجم ہذا نے اشتباہ سے پہنچنے کے لئے لفظی ترجمہ افضل سمجھا ہے۔ مترجم۔

(یعنی وہ کلیات جو عموماً افعال اور صلی سے ظاہر ہوتے ہیں) ضرور موجود ہیں۔ مثال کے لئے سپیدی کو لیجئے جو ایک کلی ہے۔ اگر اس کا وجود ان لیا جائے تو کہا جائے گا کہ چیزیں اس وجہ سے سپید ہیں کہ ان میں سپیدی پائی جاتی ہے۔ یہ وہ رائے ہے جس کی بارگاہی اور ہیوم نے بڑے زور و شور سے مخالفت کی ہے اور بعد کے تجربین بھی انہی کے متبع ہیں۔ یہ لوگ البحر و تصورات کے منکر تھے اور کہتے تھے کہ جب ہم سپیدی کا خیال کرتے ہیں تو کسی خاص (جزئی) سپید شے کی شبیہ قائم ہو جاتی ہے اور اس جزئیہ کے باب میں اس اس احتیاط سے تعقل شروع کر دیتے ہیں کہ کوئی ایسا استنباط نہ ہونے پائے جو دوسری سپید چیزوں پر صادق آتا ہو انہ معلوم ہو۔ اگر اس بیان کو دائمی واقعات و ذہنیہ کا بیان سمجھئے تو کچھ شک نہیں کہ اس کا اکثر حصہ صحیح ہے۔ علم ہندسہ میں جب کوئی امر تہامی مثلثات کے حق میں ثابت کرنا ہوتا ہے تو ایک خاص مثلث بنا لیا جاتا ہے اور یہ لحاظ رکھ کر تعقل شروع کر دیا جاتا ہے کہ کوئی ایسا خاصہ درمیان میں نہ لایا جائے جو دوسرے مثلثات میں نہیں پایا جاتا۔ مثلاً اگر غلطی سے بچنے کے لئے یہ طریقہ مفید پاتے ہیں کہ ایسی صورتوں میں بہت سے مثلث کھینچ لیتے ہیں جو ایک دوسرے سے حتیٰ الوسع مختلف ہوتے ہیں تاکہ ایک ہی استدلال کا سب پر منطبق ہونا بالکل یقینی ہو جائے۔ مگر جب ہم اپنے دل سے پوچھتے ہیں کہ فلاں چیز کا سپید یا شکل مثلث ہونا ہمیں کیونکر جانا تو اصل دشواری نمودار ہو جاتی ہے۔ اگر کلیہ سپیدی یا مثلث سے احتراز مقصود ہے تو کوئی سا سپید دھبہ یا کوئی خاص مثلث منتخب کرنا ہو گا اور پھر کہا جائے گا کہ ہر سپید شے اور ہر مثلث کیلئے شرط یہ ہے کہ ہمارے منتخبہ جزئیات سے مشابہت صحیح رکھے۔ لیکن یہ مشابہت مطلوبہ خود ایک کلی ہوگی۔ چونکہ بہت سی چیزیں سپید ہو کرتی ہیں لہذا اس مشابہت کو لازمی طور پر مخصوص سپید چیزوں کے ہر جفت میں قائم ہونا چاہیئے۔ اور ہر کلیہ کی یہی ایک صفت ہے۔ اب یہ کہنا بالکل فضول ہے کہ جو مشابہت ایک جفت میں پائی جاتی ہے وہ دوسرے جفت میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ اس سلسلہ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ تمام مشابہتیں خود ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اور بالآخر ان لینا ہو گا کہ مشابہت ایک کلی ہے۔ پس اضافت مشابہت لازمی طور پر ایک کلی قرار پائی۔ اور جب اسی کو کلیہ ان لیا تو سپیدی اور مثلثیت کے سے کلیات کا انکار کرنے کے لئے اور دقت طلب اور بدنام نظریہ ایجاد کر گئی کوئی حاجت نہیں۔

بار کئے اور یہی وہ موجود تصورات کے منکر ہو گئے۔ گراہنے رد کو اس وجہ سے محسوس  
 نہ کر سکے کہ اذن کے مخالفین کی طرح اون کا دھیان بھی صفات ہی پر جما رہا اور انھوں نے  
 اضافات کو کلیات میں نہیں شمار کیا۔ پس یہاں ایک دوسری حیثیت سے تجربین کے مقابلہ  
 میں غلطیاں بھر حق پر معلوم ہوتے ہیں اگرچہ انھوں نے اضافات کو نظر انداز کر کے یا اون کا  
 انکار کر کے جو استنباط جائز رکھے ہیں وہ اور بھی غلط ہیں۔

اب یہ سمجھ لینے کے بعد کہ کلیات کی سی ہستیاں ضرور ہیں اس قدر ثابت کرنا اور  
 رہنا ہے کہ انکا وجود محض ذہنی نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کلیات خواہ وہ جس قسم کی ہستی  
 رکھتے ہوں مگر اون کی ہستی کا دار و مدار نہ تو خیال میں آنے پر ہے نہ کسی اور مفہوم کے لحاظ سے  
 ذہن کے دائرہ ادراک میں آنے پر۔ یہ بحث ایک بار پچھلے باب میں چھڑ چکی ہے لیکن اب  
 پوری طرح غور کر لینا چاہیے کہ ان کی ہستی کس قسم کی ہے۔

اس قسم کی کوئی مثال لے لیجئے جیسے "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے" یہاں  
 ان دو مقاموں کے درمیان ایک اضافت واقع ہوئی ہے جس کی بقا ہمارے علم سے صرفاً  
 مستغنی نظر آتی ہے۔ جب ہم معلوم کرتے ہیں کہ "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے" تو ایک ایسی  
 بات علم میں آتی ہے جس کا تعلق صرف اڈنبرا اور لندن سے ہے۔ اس قضیہ کا صدق ہمارے  
 علم کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے۔ بلکہ یہ صرف ایک ایسے واقعہ کا ادراک ہمیں ہوا ہے جو ہمارے  
 علم میں آنے سے قبل موجود تھا۔ سطح زمین کا وہ حصہ جس پر اڈنبرا واقع ہے اس حصہ  
 کے شمال ہی میں رہے گا جس پر لندن واقع ہے۔ خواہ دنیا میں ایک آدمی بھی شمال و جنوب کا  
 حساب کرنے والا باقی نہ رہے اور ذہنوں کا وجود بھی عالم سے نیست و نابود ہو جائے  
 مگر بہت سے فلاسفہ یعنی بعض بار کئے اور بعض کائنات کے دلائل کی بنا پر واقعی اس کے منکر  
 ہیں۔ مگر ہم ان تمام دلائل پر غور کر چکے ہیں اور طے کر چکے ہیں کہ یہ سب ناکافی ہیں۔ لہذا اب ہم  
 اس کو صحیح تسلیم کئے لیتے ہیں کہ "اڈنبرا لندن کے شمال میں ہے" کے واقعہ میں کوئی ذہنی شے  
 فرض نہیں کی گئی ہے۔ لیکن اس واقعہ میں "شمال میں" کی اضافت مضمر ہے جو ایک کلی ہے  
 اور یہ ایک امر محال ہے کہ "شمال میں" کی اضافت میں تو ذہنی شے مضمر رہے جو اس واقعہ کی  
 ترکیب کا ایک جزو ہے ورنہ ایک مکمل واقعہ میں کوئی ذہنی شے مضمر نہ ہو۔ پس ماننا پڑے گا  
 کہ اضافت مع اپنے مضاف اور مضاف الیہ کے ہمارے خیال پر منحصر نہیں بلکہ ایک مستقل وجود

رکھتی ہے جسے ہماری قوت فکر یہ خلق نہیں کرتی بلکہ ادراک کرتی ہے۔

صفحہ ۱۵۳

اس نتیجہ میں ایک وقت اور پڑتی ہے کہ مثال میں کی اضافت کا وجود مستلزم اس طرح کا نہیں معلوم ہوتا جس کے لحاظ سے اڈنبرا اور لندن موجود ہیں۔ اگر بوجھا جائے کہ یہ اضافت اپنا وجود کب اور کہاں رکھتی ہے؟ تو لائحہ جواب یہ ہو گا کہ ”کبھی نہیں اور کہیں نہیں“ کوئی زمانہ یا جگہ ایسی نہیں ہے جہاں ”مثال میں“ کی اضافت پائی جائے۔ اس کا وجود نہ اڈنبرا میں ہے نہ لندن میں۔ کیونکہ یہ ان دونوں میں صرف رشتہ اضافی قائم کرتی ہے اور خود بالکل معلق ہو جاتی ہے۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کسی خاص وقت پر موجود ہوتی ہے۔ اب یہ غور کر لیجئے کہ ہر شے جو اس یا بصیرت کے ذریعہ سے ادراک میں آسکتی ہے اس کی موجودگی کا وقت خاص ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اضافت ”مثال میں“ اس قسم کی اشیاء سے قطعاً جدا ہے۔ اس کا وجود نہ زمانی ہے نہ مکانی۔ نہ مادی ہے نہ ذہنی اور پھر بھی ایک شے ضرور ہے۔ کلیات کو لوگ زیادہ تر اس وجہ سے حقیقتہً ذہنی سمجھنے لگے ہیں کہ یہ بہت ہی خاص قسم کی ہستی رکھتے ہیں۔ کلیے باب میں ہم خیال کر سکتے ہیں اور ہمارا یہ خیال کرنا بالکل اسی معنی میں ایک وجود ہے جسے نفس کی کوئی اور فعلیت۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ہم سپیدی کی نسبت خیال کر رہے ہیں۔ اس بنا پر ایک معنی کے لحاظ سے تو کہا جاسکتا ہے کہ سپیدی ہمارے ”ذہن میں“ ہے۔ اور اس صورت میں وہی ابہام نظر آتا ہے جو بار کئے کے بیان میں باب چہارم میں زیر بحث آچکا ہے۔ مگر حقیقی معنوں میں وہ شے سپیدی نہیں جو ہمارے ”ذہن میں“ ہے بلکہ وہ سپیدی کا خیال من حیث ایک فعلیت کے ہے۔ جو ابہام کہ لفظ ”التصور“ سے اس بحث میں عارض تھا وہ یہاں بھی خلط مبحث پیدا کر رہا ہے۔ اس لفظ کا ایک حیثیت سے (یعنی فعل خیال کے مفعول کے معنی میں) سپیدی پر بھی اطلاق ہوتا ہے لیکن اگر ابہام مذکور سے بچنے کی صورت نہ نکلی تو ممکن ہے کہ اس لفظ کا دوسرا مفہوم اختیار کر لیا جائے (جس کے لحاظ سے فعل خیال کا مرادف ہے) اور سپیدی محض ایک وجود ذہنی قرار پایا جائے۔ لیکن تصور کو ذہنی شے قرار دینے سے اس کے لازمی خاصہ یعنی کلیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ خیال ایک جزئی فعل ہے۔ ایک شخص کا خیال دوسرے شخص کے خیال سے لازمی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ بلکہ ایک شخص کا خیال ایک وقت کچھ ہوتا اور دوسرے وقت پر کچھ اور۔ لہذا سپیدی اگر بجائے معروض خیال ہونے کے خیال کا فعل ہوتا تو دو آدمیوں کے خیال میں کبھی نہ آسکتی اور نہ

ایک آدمی ایک بار سے زیادہ اوس کا خیال کر سکتا۔ پسیدی کے باب میں مختلف خیالات رکھنے میں جو کچھ مشترک پایا جاتا ہے وہ ان جوہر خیالات کا عروض یعنی مفعول ہے۔ اور فعل خیال سے جدا گانہ شے ہے۔ چنانچہ کلیات خود خیالات نہیں ہوتے گو جب علم میں آتے ہیں تو موضوع خیال ضرور بنتے ہیں۔

سہولت کے لئے چاہیے کہ جو شے بقید زمان ہو یعنی جب اوس کے وجود کا تعین کسی وقت مقررہ کے ساتھ ہو سکے صرف اوس کو "موجود" کہا جائے۔ (اور جو چیزیں دوامی ہوں انہیں مستثنیٰ کرنے کی ضرورت نہیں)۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ خیالات تاثرات اذہان اور اشیا کے طبیعی "موجود" ہیں۔ مگر اس معنی میں کلیات کو "موجود" نہیں کہہ سکتے البتہ کلیات کو صرف باقی کہہ سکتے ہیں۔ یا یہ کہ کلیات ہستی رکھتے ہیں در انحالیکہ ہستی کو لازماً فی ہر امر اور وجود کے مقابل قرار دیں۔ اس طور سے عالم کلیات کو عالم بقا سے تعبیر کر سکتے ہیں جو غیر متغیر مستقل محکم اور از باب ریاضی و منطق نیز لفظاً ہائے فلسفہ بنائے والوں کے لئے بلکہ اوان سب لوگوں کے لئے روح افزا ہے جو کمال کو جان سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں۔ عالم وجود متغیر اور متبہس ہے جس کے حدود غیر منقطع ہیں اوس میں نہ کوئی نظم ہے نہ ترتیب مگر اوس میں وہ سب خیالات و تاثرات وہ سارے معطیات جو اس و اشیا کے طبیعی اور بروہ شے جس سے نیکی اور بدی پیدا ہے شامل ہیں۔ اور وہ تمام باتیں اوس کے منظر و فائنات سے ہیں جو زندگی اور دنیا کی قیمت میں امتیاز پیدا کرتی ہیں۔ یہ اپنی اپنی طبیعت ہے کہ کوئی اس دنیا کو چاہتا ہے کوئی اوس دنیا کو۔ جو ایک کو چاہتا ہے وہ دوسری کو اوس کا محض ایک ہلکا سا عکس خیال کرتا ہے اور اس لائق نہیں سمجھتا کہ حقیقت کو اوس سے کوئی علاقہ ہو۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہ دونوں ہمارے منصفانہ التفات کی یکساں مستحق ہیں۔ دونوں حقیقی ہیں اور مابعد الطبیعیات والوں کے لئے یکساں اہمیت رکھتی ہیں۔ اب جبکہ ان دونوں کا فرق سمجھیں آگیا تو ان کے تعلقات باہمی پر غور کرنا ہمارا فرض ہے۔

لیکن سب سے پہلے ہمیں اپنے علم کلیات کو جانچ لینا چاہیے۔ اگلے باب میں ہم ہی بحث آئے گی اور علم وہی کا مسئلہ جس کی وجہ سے مسئلہ کلیات پر غور کرنا پڑا تھا بخوبی حل ہو جائے گا۔

## باب سوم ہمارے علم کلیات

صفحہ ۱۵۰

جب علم سے کسی فرد بشر کا ایک وقت مراد ہو تو جزئیات کی طرح کلیات میں بھی یوں تقریبی کی جاسکتی ہے کہ ایک تو وہ کلیات جو برہائے معرفت علم میں آئیں دوسرے وہ جو غرض برہائے بیان علم میں آئیں اور تیسرے وہ جو غرض برہائے معرفت علم میں آئیں نہ برہائے بیان اب اگر کلیات کے اسی علم پر جو معرفت سے حاصل ہو غور کیجئے تو واضح ہو جائے گا کہ ہم کو اس قسم کے کلیات کی معرفت حاصل ہے جیسے سفید رخ سیاہ شیریں ترش کرخت سخت وغیرہ جو صفات کی قسم سے ہیں اور معطیات جس میں پائے جاتے ہیں جبکہ ایک سفید و سیاہ دیکھتے ہیں تو ابتداءً صرف ایک مخصوص (جزئی) وصف کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ پھر جب کسی ایک سفید دیکھتے ہیں تو سفیدی کو جو سب میں مشترک ہے محدود کر لینا باسانی سیکھ جاتے ہیں اور اس اثنا میں سفیدی کی معرفت حاصل کر لینا بھی آجاتا ہے۔ اس قسم کی ہر کلی کی معرفت اسی طریقہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس نوعیت کے کلیات کو "محسوس صفات" سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ان کے ادراک میں کوشش یا تجزیہ کو نسبتاً کم دخل ہوتا ہے اور دیگر کلیات کے مقابلہ میں یہ کلیات چنداں جزئیات سے صید نہیں ہوتے اس کے بعد اضافات کی باری آتی ہے۔ سب سے سیرج الادراک اضافتیں تو وہ ہیں جو کسی مرکب معطیہ جس کے اجزاء کے درمیان قائم ہوں۔ مثال میں اس صفحہ کو لے لیجئے جو جگہ ایک نگاہ میں پورا نظر آسکتا ہے۔ اس صورت سے یہ صفحہ صرف ایک معطیہ جس بن گیا۔ لیکن جب یہ ادراک بھی ہوتا ہے کہ اس صفحہ کے بعض اجزاء اوپر واقع ہیں اور بعض دہانے بائیں۔ اس مثال میں ماجر تجزیہ کا کچھ اس صورت سے بیان ہو سکتا ہے :-

پہلے تو متعدد معطیات جس اس عنوان سے یکے بعد دیگرے نظر آتے ہیں کہ نلاں جزو نلاں جزو کے بائیں طرف ہے۔ پھر جیسا کہ سفید دھبوں کی مثال میں گذرا کہ اون تمام معطیات جس میں ایک مشترک شے

معلوم ہوتا ہے اور تجرید سے پتا چلتا ہے کہ یہ مشترک شے اجزائے مذکورہ کی اضافت درمیانی ہے جسے ہم بائیں طرف ہونا سے تعبیر کرتے ہیں اور اضافت کلیہ کی معرفت اسی صورت سے حال ہوتی ہے۔

تقدیم و تاخیر زمانی کا علم بھی اسی طریقہ سے ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ بہت سی گھنٹیاں ایک سر بلا نغمہ سنائی دے رہا ہے۔ اس صورت میں آخری گھنٹی کو سنکر میں پورے نغمہ کو اپنے ذہن میں ٹھہرا سکتا ہوں۔ اور یہ بھی ادراک کر سکتا ہوں کہ پچھلی گھنٹیاں پیشتر کی گھنٹیوں کے بعد ہیں۔ نیز حافظہ میں یہ ادراک ہوتا ہے کہ جو کچھ اب یاد آرہا ہے وہ حال سے پہلے کا واقعہ ہے۔ جس طرح عمل تجرید سے "بائیں طرف ہونا" کی اضافت کلیہ حاصل ہوتی تھی اسی صورت سے "قبل" و "بعد" کی اضافت کلیہ ان دونوں سے اخذ ہو سکتی ہیں پس اضافات مکانیہ کی طرح اضافات زمانیہ بھی ہمارے دائرہ معرفت میں داخل ہوتی ہیں۔

ایک قسم کی اضافت اور ہے یعنی مشابہت جس کی معرفت بہت کچھ اسی طرح سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر ایک ہلکا اور ایک گہرا سبز رنگ ایک ساتھ دکھائی دے تو محسوس ہوگا کہ دونوں میں کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اور اگر ان دونوں کے ساتھ کوئی سرخ رنگ بھی نظر آئے تو محسوس ہو جائے گا کہ دو سبز جس قدر باہم مشابہ ہیں اوس قدر اس سرخ سے ملتے ہوئے نہیں ہیں۔ یہ صورت معرفت کلیہ مشابہت یا مماثلت کی ہے۔

جزئیات کی طرح کلیات میں بھی ایسی درمیانی اضافتیں ہوتی ہیں جن پر ہم بلا واسطہ مطلع ہو سکتے ہیں۔ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں کہ سرخ اور سبز کی مشابہت باہمی کے بہ نسبت دو طرح کے سبز رنگوں کی مشابہت باہمی کا زیادہ ہونا ہمارے ادراک میں آ سکتا ہے۔ یہاں ہماری بحث ایک نئی اضافت یعنی "نسبتہ زیادہ" سے متعلق ہو گئی جو خود دو اضافتوں کے درمیان میں قائم ہے۔ صفات معطیات جس کے ادراک کے مقابلہ میں گو اس نئی قسم کی اضافتوں کا علم قوت تجرید کا استعمال زیادہ چاہتا ہے مگر دونوں صورتوں میں ہمارا علم اضافات یکساں طور پر بلا واسطہ نظر آتا ہے بلکہ کم از کم بعض صورتوں میں ایکساں طور پر ناقابل شک بھی ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ معطیات جس کی طرح کلیات بھی علم بلا واسطہ میں آتے ہیں۔

اب ہم پھر اسی علم وہبی کی بحث پر آجائے ہیں جسے تذکرہ کلیات کے ضمن میں ناقص چھوڑ آئے تھے کیونکہ بہ نسبت پہلے کے اب اس پر غور کرنا زیادہ اطمینان بخش ہوگا۔ ہم پھر وہی قضیہ لیتے ہیں کہ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" بیانات بالا کی رو سے یہ گویا حیرت انگیز بات

ہے کہ یہ قضیہ کلیہ دو اور کلیہ چار کے درمیان ایک اضافیت کا ذکر کرتا ہے۔ اور اس صورت سے ایک نیا قضیہ پیش ہو جاتا ہے۔ جسے حکم بنانے کی کوشش کی جائے گی۔ وہ قضیہ یہ ہے کہ علم وہی تا مترخص کلیات کی درمیانی اضافتوں سے متعلق ہے۔ یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اور علم وہی کے مسئلہ میں جو دشواریاں پیش آرہی تھیں ان کو دور کرنے میں اس سے بہت بڑی مدد ملیگی۔

۱۶۲ صفحہ ۱۶۲  
مگر سہجہ کے بادی النظر میں یہ قضیہ غلط معلوم ہو گا اس کی صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ صورت جس میں قضیہ میں یہ مذکور ہو کہ جزئیات کی ایک صنف کے کل افراد کسی دوسری صنف کے تحت میں بھی آسکتے ہیں۔ یا بالفاظ دیگر ایہ کہ کل جزئیات جو فلاں خاصیت رکھتے ہیں دوسرے خواص سے متصف ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں ممکن ہے یہ محسوس ہو کہ اس طرح بجائے جزئیات ذوی الخواص سے بحث کر کے ہم اب زیادہ تر نفس خواص کی بحث میں پڑ گئے۔ حقیقت میں صورت زیر بحث یہ تھی کہ دو اور دو چار جو ملے ہیں جسے ہم یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ "کوئی دو معزید دو کے چار ہوتے ہیں" یا یوں کہیں کہ "دو جفت کا ہر مجموعہ چھوٹے چار کا" اب اگر ہم دیکھا دیں کہ اس قسم کے بیانات حقیقت میں صرف کلیات سے متعلق ہیں تو یقین ہو جائے گا کہ ہمارا قضیہ ثابت ہو گیا۔

جب یہ دریافت کرنا ہو کہ فلاں قضیہ کس شے سے متعلق ہے تو اس کی ایک سہل اس سوال سے نکلتی ہے کہ وہ کونسے الفاظ میں جنکا سمجھ میں آنا ضروری ہے؟ یا بالفاظ دیگر یہ کہ وہ کونسی چیز میں جن کی معرفت ہم کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس طرح سے ہر قضیہ کا مطلب سمجھ میں آسکتا ہے۔ اور جو نہی کہ قضیہ کا مطلب سمجھ میں آیا نام اس سے کہ اس وقت تک اس کی خطا و صواب کا علم ہو یا نہ ہو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ قضیہ جن امور سے متعلق ہے اس کی معرفت ضرور حاصل ہو چکی ہے۔ اس معیار سے کام لینے سے واضح ہو جاتا ہے کہ بہت سے قضایا جو انظار جزئیات سے متعلق معلوم ہوتے ہیں درحقیقت کلیات سے متعلق ہیں۔ "دو اور دو چار ہوتے ہیں" کی مخصوص مثال میں (نیز جب اس کی ترجمانی "دو جفت کا ہر مجموعہ چھوٹے چار کا" کے طریق پر کی جائے) یہ ایک صریح بات ہے کہ یہ قضیہ ضرور سمجھ میں آسکتا ہے۔ یعنی اس قضیہ میں جس امر کا اقرار کیا گیا ہے وہ ہم کو محسوس ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ "مجموعہ" اور "دو" اور "چار" کا مفہوم ہم کو معلوم ہو۔ اس کے لئے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ دنیا میں تین جفت (جوڑے) ہیں سب سے ہم واقف ہوں۔ اگر یہ ضروری ہوتا تو ظاہر ہے کہ

زندگی بھر یہ قضیہ سمجھیں نہ آسکتا کیونکہ عالم میں لاتعداد جوڑے ہیں اور ان سب سے واقف ہونا محالات سے ہے۔ جس آن سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں مخصوص جوڑے موجود ہیں اسی آن سے ہمارا قول عمومی ان اقوال کو ضرور شامل رکھتا ہے جو مخصوص جوڑوں سے متعلق ہیں مگر یہ قول عمومی اپنی جگہ پر اس امر کا نہ تو اقرار کرتا ہے نہ اسے شامل رکھتا ہے کہ اس قسم کے جوڑے دنیا میں موجود ہیں۔ اور بدیں وجہ کسی مخصوص جفت حقیقی کے بارے میں بھی اس میں کوئی تذکرہ شامل نہیں ہوتا۔ قول مذکور کا تعلق تو صرف "جفت" سے ہے جو ایک کلیہ ہے نہ کہ اس جفت یا اس جفت سے۔

پس "دو اور دو چار ہوتے ہیں" یہ ایک ایسا قول ہے جو تمام ترکیبات سے متعلق ہے اور اس وجہ سے صرف اسی شخص کو معلوم ہو سکتا ہے جو کلیات متعلقہ کی معرفت رکھتا ہو اور ان اضافات کو دائرہ اور اک میں لاسکتا ہو جو اس قول نے قرار دیے ہیں۔ بعض اوقات ہمیں کلیات کی باہمی اضافتوں کا ادراک ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے کبھی کبھی علم حساب اور منطق کے سے تعضی یا مے وسیعہ کی واقفیت حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ حقیقت علم ذاتی پر غور کرنے سے منکشف ہوئی ہے اور اسے بالکل تسلیم کر لینا چاہیے۔ علم وہی پر غور کرنے کے اثر میں جو شے اس حقیقت کو ایک چھتیاں بنا سکے ہو اسے بھی وہ یہ ہے کہ یہی علم بظاہر تجربہ کو ایک شے سے مقدم و منتظر کی صورت میں پیش کرتی تھی۔ لیکن یہ بات اب سر اسر غیر صائب معلوم ہوتی ہے۔ کوئی واقفیت جو کسی قابل تجربہ شے سے متعلق ہو بغیر تجربہ کے علم میں نہیں آسکتی۔ ہم کو علم وہی ہے کہ دو چیزیں دوسری دو چیزوں سے ملکر چار چیزیں ہوتی ہیں۔ مگر وہی پر طور پر یہ علم ہرگز نہیں کہ اگر زید و عمر دو ہوئے اور بکر و خالد دو ہوئے تو زید و عمر دو اور بکر و خالد ملکر چار ہو جائیں۔ جب یہ ہے کہ جب تک یہ نہ معلوم ہو کہ زید عمر و بکر خالد کے سے اشخاص موجود ہیں قضیہ بالاجمال نہیں آسکتا۔ اور اس امر کا معلوم ہونا محض تجربہ پر موقوف ہے۔ اگرچہ ہمارا قضیہ کلیہ یہاں تو یہی ہے مگر جزئیات پر اس کا اطلاق بلا شمول تجربہ ممکن نہیں۔ اس صورت میں کسب کا دخل کیا ہوگا غرض کہ ثابت یہ ہوا کہ علم وہی میں جو شے معنی بنی ہوئی تھی وہ محض ایک غلطی کی وجہ سے تھی۔

توضیح کے لیے ہم یہاں حقیقی علم وہی کا مقابلہ ایک تقسیم تجربی مثلاً "ادکل انسان مالک ہے" سے کرتے ہیں۔ پہلے کی طرح یہاں بھی جوں ہی کہ ذکر کردہ کلیات یعنی "انسان" اور "مالک" کا مفہوم معلوم ہوتا ہے اس قضیہ کا مطلب سمجھ میں آجاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ

اس کو سمجھنے کے لئے بالکل ضروری نہیں کہ پہلے کل نوع انسان سے ذاتی معرفت حاصل کیجیے پس علم وہی اور تقسیم تجربی کا فرق قضیہ کے معنی سے نہیں بلکہ اس کی شہادت کی نوعیت سے واضح ہو گا۔ صورت تجربی میں جو شہادت ہوتی ہے وہ جزئی نظائر پر مشتمل ہوتی ہے۔ کل انسان ہالاک ہونا ہم کو باور ہے۔ کیونکہ انسانوں کے ہالاک ہونے کی بے شمار نظائریں ہمارے علم میں ہیں اور کوئی نظیر ایسی نہیں جس میں زندگی نے ایک مدت معینہ سے زیادہ وفا کی ہو۔ اس کے خلاف باور نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کلیہ "انسان" اور کلیہ "ہالاک" میں ہر ایک علاقہ نظر آتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ان عام قوانین کو تسلیم کرنے کے بعد جو ذی حیات اجسام پر حاوی ہیں اگر خصوصیات کے رو سے ثابت ہو جائے کہ کوئی عضو وار ذی حیات ہستی ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتی تو اسے "انسان" اور "ہالاک ہونے" میں ایک علاقہ کا ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور اس بنا پر ہم لوگوں کی اموات کو شہادت میں پیش کیے بغیر اپنے قضیہ پر قائم ہو سکتے۔ لیکن اس سے پھر وہی بات آجاتی ہے کہ ہماری تقسیم ایک وسیع تر تقسیم کے تحت میں آگئی اور خود اسی قسم کی شہادت کی محتاج ہے یعنی اس کی بساط کے جامع تر ہو جانے سے کوئی فرق خاص نہیں نکلا۔ سائنس کی ترقیاں آئے دن ایک قضیہ کلیہ کو دوسرے قضیہ کلیہ کے ماتحت لا کر دکھایا کرتی ہیں اور سائنس کی تعمیرات کی استقرائی بنیاد کو برابر وسعت ہوتی رہتی ہے۔ اس طرح پر وثوق کا پایہ ضرور بلند ہو جاتا ہے مگر نوعیت وثوق میں کوئی بل نہیں آتا اور اس کی اصلیت اقصیٰ استقرائی ہی رہتی ہے۔ یعنی قضیہ کا مدار نظائر ہی پر رہتا ہے نہ کہ کسی وہی علاقہ کلیات پر جیسا کہ علم حساب اور منطق میں ہے۔

۱۶۷ صفحہ وہی قضایاے کلیہ کے ضمن میں دو متقابل امروں پر غور کرنا ہے۔ اول یہ کہ اگر کوئی ایک جزئی نظیر میں معلوم ہوں تو ہمارا قضیہ کلیہ پہلے پہل بر سیل استقرا حاصل ہوگا اور علاقہ کلیات کا مدار اگر ہوگا تو اس کے پہلے نہیں بلکہ بعد ہوگا۔ مثلاً یہ معلوم ہے کہ اگر مثلث کے اضلاع برابر اگر متقابل کے زوایا سے عمود قائم کئے جائیں تو ہر سہ عمود باہم ایک نقطہ پر متقاطع ہوں گے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ قضیہ بار بار اس قسم کے عمود کھینچنے سے حاصل ہوا ہو اور ہر مرتبہ ان کو ایک ہی نقطہ پر تقاطع کرتے ہوئے دیکھا گیا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا عام ثبوت بعد کی تلاش سے حاصل ہوا ہو کیونکہ ہر ریاضی داں کے تجربہ میں یہ صورت عام طوع پر پیش آتی ہے۔ دوسرا نکتہ اس سے بھی دلچسپ ہے اور فلسفہ کے لئے بہت اہم ہے۔ بعض اوقات

دیکھا گیا ہے کہ قضیہ کلیہ علم میں ہے مگر اس کی ایک نظیر بھی علم میں نہیں مثلاً ہم جانتے ہیں کہ خواہ کسی قسم کے دو عدد ہوں باہم ضرب دیا جاسکتے ہیں اور ایک تیسرا عدد حاصل ضرب ہو سکتا ہے۔ معلوم ہے کہ دو اعداد صحیح جن کا حاصل ضرب سو سے کم ہے باہم ضرب کھا چکے ہیں اور ان کا حاصل ضرب پہاڑوں کی کتاب میں موجود ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہے کہ اعداد صحیح کی تعداد لامتناہی ہے اور یہ کہ ان اعداد کے جوڑوں کی صرف ایک محدود تعداد سے زیادہ پر حضرت انسان نہ اب عاوی ہیں نہ کبھی ہوں گے۔ پس ثابت ہو گیا کہ ایسے اعداد صحیح جفت جفت موجود ہیں جن پر ہم اب عاوی ہیں نہ کبھی ہو سکتے ہیں اور یہ سب ان اعداد میں کام آچکے ہیں جن کا حاصل ضرب سو سے زیادہ ہے۔ اس سے ہم اس قضیہ پر پہنچے کہ "اعداد صحیح کے ہر جفت کے حاصل ضرب جن پر نوع انسان کو نہ تو اب عبور ہے نہ آئندہ ہو گا تا عتر سو سے اوپر ہیں" یہ ایک قضیہ کلیہ ہے جس کا صدق و قابل انکار ہے۔ اور پھر نفس صورت کے دیکھتے ہوئے اس کی کوئی نظیر نہیں پیش کی جاسکتی۔ اب خواہ جس قسم کے دو عدد خیال میں لائیے قضیہ کے الفاظ ان کو مستثنیٰ کر دینے پر تلے ہوئے ہیں۔

جن قضایاے کلیہ کی کوئی نظیر نہیں ملتی ان کے ممکن ہونے سے بعض لوگ انکار بھی کرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اکثر یہ بات محسوس ہی نہیں کی جاتی کہ ایسے قضایا کا علم کلیات متعلقہ کے نظائر کے علم کا بالکل محتاج نہیں بلکہ صرف اضافات مابین کلیات کا علم جاتا ہے۔ لیکن پھر بھی جو کچھ عموماً منجملہ ہماری کائنات علم کے سمجھا جاتا ہے اس کے اکثر حصہ کے لئے مذکورہ بالا قسم کے قضایاے کلیہ کا علم لابدی ہے۔ جیسا کہ ابتدائی ابواب میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشیائے طبیعی بر خلاف معطیات جس کے صرف استخراج سے حاصل ہوتی ہیں اور منجملہ ان چیزوں کے نہیں ہیں جن کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے پس کوئی اس طرح کا قضیہ ہمارے علم میں نہیں آسکتا کہ "یہ ایک طبیعی شے ہے" "دراں حالیکہ" "یہ" سے مراد علم بلا واسطہ میں آئی ہوئی شے مراد ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اشیائے طبیعی کے بارے میں ہمارا علم کچھ اس نوعیت کا ہوتا ہے کہ اس کی کوئی نظیر واقعی نہیں پیش کی جاسکتی۔ اشیائے طبیعی سے جو معطیات حس متعلق ہوں ان کی ہزاروں مثالیں دی جاسکتی ہیں لیکن اشیائے طبیعی کی قرار واقعی نظیر عالم امکان سے باہر ہے۔ لہذا

ہمارا علم اشیاء طبعی تمام تر اس امکان کا محتاج ہے کہ ایسے قضایا ایسے کا یہ بھی ہوتے ہیں جن کی فرد نہ مل سکے۔ یہ بات ہمارے علم ذہن اغیار پر بلکہ بعض دوسری چیزوں پر بھی صادق آتی ہے جن کی کوئی نظیر ہم اپنے علم بلا واسطہ میں نہیں پائے۔

اس بحث کے دوران میں جو منابع علم نکلتے ہیں ان پر پھر سے ایک نظر ڈالی جاتی ہے۔ سب سے پہلے ہم کو علم اشیاء اور علم حقائق کے درمیان فرق کرنا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں یعنی بلا واسطہ اور تجوی۔ اشیاء کا علم بلا واسطہ جسے ہم نے (معرفت) سے تعبیر کیا ہے (بلحاظ اشیاء معلومہ کے کلی یا جزئی ہونے کے) یہ بھی دو قسموں پر مشتمل ہے۔ جزئیات میں جب معرفت ہوتی ہے تو محیطیات جس کی اور (غائباً) اپنے نفس کی۔ اور کلیات کی صورت میں کوئی ایسا قاعدہ نہیں نکلتا جو طے کر دے کہ کن امور کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے اور کن کی نہیں۔ البتہ یہ ضرور معلوم ہے کہ ان امور کا علم جن باتوں کو احاطہ کرتا ہے ان میں قابل اتمس صفات، اضافات مکانی و زمانی اتمشاہست اور بعض مجرد کلیات منطقی شامل ہیں۔ ہمارا تجوی علم اشیاء جسے ہم نے علم بیانی کے نام سے موسوم کیا ہے ہمیشہ کسی نہ کسی شے کی معرفت اور علم حقائق دونوں کو منضم رکھتا ہے۔ بلا واسطہ علم حقائق کو علم وجدانی بھی کہہ سکتے ہیں اور جو حقائق اس صورت سے معلوم ہوں ان کو حقائق بدیہیہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ ان میں ایک تو ان حقائق کا شمار ہے جن کے ذریعہ سے داخل جس معرض بیان میں آتے ہیں۔ دوسرے علم حساب اور منطق کے بعض اصول مجردہ اور اخلاقی قضایا بھی شامل ہیں (اگرچہ مؤخر الذکر

۱۔ لفظ حقیقت جس کی جمع قاعدہ سے حقائق آتی ہے فلسفہ میں بہت مبہم ثابت ہوتی ہے۔ حقیقت اگر بقابلہ "ظاہر" کے آئے تو اس کو "حقیقت عظمیٰ" سمجھنا چاہیے جو اصل عالم ہے۔ اور حقیقت ایک قسم کے جزو حقیقت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس لفظ کو "صدق" اور "صواب" کا مرادف بھی قرار دیتے ہیں جس کا عکس "باطل" اور "خطا" ہے۔ متن ہذا میں حقائق سے مراد یہی حقیقتیں ہیں جو گویا "امور حقہ" کے مرادف ہیں جن کا عکس باطل وغیرہ آسکتا ہے۔ مگر یہ امر خود فلسفہ کی ایک بحث ہے جو اتفاق سے آگے آ رہی ہے۔

کی نسبت چنداں وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا (ہمارے علمی حقائق اور تمام چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جو بدیہی اصول استنباط کے ذریعہ سے حقائق بدیہیہ سے مستخرج ہو سکتی ہیں۔ اب اگر بیان بالاصحیح ہے تو علم حقائق تمام تر علم وجدانی پر مبنی ہے۔ اور جس عنوان معرفت کی بساط اور ادس کی ماہیت پر غور کیا جا چکا ہے تقریباً اسی طرح علم وجدانی کی وسعت اور ماہیت پر غور کرنا ضروری ہوگا۔ لیکن علم حقائق سے ایک تازہ مسئلہ وابستہ ہے جو علم اشیا کی صورت میں معدوم تھا۔ یعنی مسئلہ خطا۔ ہمارے بعض عقائد غلط ثابت ہوتے ہیں اور اس وجہ سے یہ غور کرنا نہایت ضروری ہے کہ اگر خطا و صواب میں فرق کرنا ممکن ہے تو کیونکر۔ علم معرفت کے ضمن میں یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ مرجع معرفت خواہ کچھ ہی ہو جسے کہ خواب اور اقتباس خواہ اس کی صورت میں بھی تا وقتیکہ مرجع متعلق سے تجاوز نہ کیا جائے خطا نہیں سرزد ہوتی جب تک کہ اس مرجع بلا واسطہ یعنی محیط جس کو ہم کسی طبیعی شے کی علامت قرار نہیں دیتے اس وقت تک خطا سے کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا۔ پس جو مسائل علم حقائق سے متعلق ہیں وہ مسائل علم اشیا کے مقابلہ میں بہت دشوار ہیں۔ اب ہم اپنے احکام وجدانی کی بساط اور ادس کی ماہیت پر غور کریں گے جو علم حقائق کا مسئلہ اولی ہے۔

## باب یازدہم علم وجدانی

یہ خیال بہت عام ہے کہ جو کچھ ہم باور کرتے ہیں اس کو ممکن الثبوت ہونا چاہیے یا کم از کم ایسا ہونا چاہیے کہ اس کا محمول بہ ظن غالب ہونا دکھایا جاسکے۔ اور بہت سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جس عقیدہ کی کوئی توجیہ نہ ہو سکے وہ غیر معقول ہے۔ فی الحقیقہ یہ خیال حق بجانب ہے۔ ہمارے معمولی عقائد تقریباً سب اسکے سبب ایسے عقیدہ دن سے پتھر اخذ کئے ہوئے ہوتے ہیں یا اخذ کئے جاسکتے ہیں جو گویا اول کی وجہ بتاتے ہیں۔ اس قسم کی توجیہ عام طور پر یا تو بھلاؤ میں پڑی رہتی ہے یا ہمارا ذہن اس سے ہمیشہ سے بالکل بیگانہ ہوتا ہے۔ ہم میں شاید ہی کوئی شخص ایسا ہو جو مثلاً اس قسم کا شک دل میں لاتا ہو کہ آخر کیا وجہ ہے کہ جو غذا ہم اس وقت کھائے جارہے ہیں وہ سم قاتل نہ بن جائے گی۔ لیکن اگر آپ اسی بات کو بڑے لیجے تو اس کی کوئی معقول وجہ ضرور نکل آئے گی جو پہلے ذہن میں نہیں آتی تھی۔ اور اس طرح کے عقائد عموماً حق بجانب ہوں گے۔

لیکن فرض کیجیے کہ ہم کو حضرت سقراط کے سے کسی اکھڑ آدمی سے سابقہ پڑ گیا ہے جو وجہ کی وجہ اور پھر وجہ کی وجہ پوچھتا چلا جاتا ہے۔ اس صورت سے خواہ جلد یا بدیر بلکہ غالباً چند ہی مقامات طے کرنے کے بعد ایک وقت ایسا بھی آجائے گا کہ پھر کوئی وجہ نہ نکل سکی بلکہ یہ بات پایہ وثوق کو پہنچ جائے گی کہ اب کوئی وجہ سبیل نظر نہیں پیدا نہیں ہوتی۔ روزمرہ کے معمولی عقائد سے بکر اٹھے یاؤل چلنا شروع کر دیکھئے تو رفتہ رفتہ کسی ایسے عام اصول یا اوس کی کسی ایسی نظیر پہنچ جائیے گا جس کی بدانت میں طور پر واضح ہوگی۔ اور پھر اس میں اسی مزید بدانت والی شے سے مستنبط ہونے کی گنجائش نہ ہوگی۔ روزمرہ کے اکثر سوالات مثلاً یہ کہ آیا ہماری غذا بچائے زہر مٹی ہو جائیکے مقوی ہوگی ہم کو اسی اصول استقرا کی طرف اشارے جاتے ہیں جو باب ششم میں زیر بحث تھا۔ لیکن اس سے آگے بڑھنے کی گنجائش بالکل نہیں ہے۔ اصول استقرا سے ہم برابر اپنے استدلال میں کام لیتے رہتے ہیں مگر یہ کہ کبھی جان بوجھ کر اور کبھی بے خیالی میں۔ لیکن کوئی

استدلال ایسا نہیں ہے جو کسی سادہ تر اصول بدیہی سے اس اصول کا منہج ہونا دکھا دے۔ یہی بات ہر منطقی اصول پر صادق آتی ہے۔ کیونکہ اس طرح کے اصول کی حقیقت ہمارے لئے بدیہی ہے اور ہر ثبوت استخراجی کے وضع کرنے میں یہ اسی صورت سے کام آتے ہیں۔ لیکن یہ اصول (یا کم از کم ان میں سے اکثر) ایسے ہیں جو از خود استخراجاً ثابت ہونے کی اہمیت نہیں رکھتے۔ گویا بدیہت کا دائرہ ادنیٰ اصول عام تک محدود نہیں ہونا قابل ثبوت ہیں۔ اصول منطقیہ میں سے جب چند اصول مسلم ہو جاتے ہیں تو بقیہ اصول ادنیٰ سے مستنبط ہو سکتے ہیں لیکن یہ تضایع سے مستنبط اکثر خود اسی قدر بدیہی ہوتے ہیں جیسے وہ اصول جو بلا ثبوت مان لئے گئے ہیں سب سے بڑھکر تو علم حساب ہے جو تا مگر اصول عام منطقیہ سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ اور اس کے سیدھے سادے قضیے جیسے ”دو اور دو چار ہوتے ہیں“ اسی قدر بدیہی ہیں جیسے اصول منطقیہ خود ہیں۔

صفحہ ۱۶

اسی طرح بعض اخلاقی اصول بھی (اگرچہ اس صورت میں مختلف فیہ نکات زیادہ نکلتے ہیں) بدیہی نظر آتے ہیں۔ جیسے یہ اصول کہ ”ہمیں نیکی کی تلاش کرنا چاہیے“ ایک قابل لحاظ امر یہ ہے کہ ہر اصول عام کے مقابل میں اسی اصول عام کی وہ نظیر خاص جو مانوس اشیاء سے تعلق رکھتی ہے ہمیشہ زیادہ بدیہی ہوتی ہے۔ مثلاً قانون نفیضین کو لیجیے جو کہتا ہے کہ کوئی شے ایسی نہیں جس میں کوئی مقررہ وصف ہو اور نہ بھی ہو۔ یہ امر سچے میں آتے ہی بالکل بدیہی معلوم ہونے لگتا ہے۔ تاہم یہ اس قدر بدیہی نہیں جس قدر یہ امر کہ یہ مخصوص کلاب جو پیش نظر ہے ممکن نہیں کہ سرخ اور غیر سرخ دونوں ہو (یہ بے شک ممکن ہے کہ اس کلاب کے بعض حصے سرخ ہوں اور بعض غیر سرخ یا یہ کہ یہ کلاب ایسے رنگ کا ہو کہ اس کو سرخ کہنے اور غیر سرخ کہنے میں دونوں طرح تامل ہوتا ہو۔ مگر صورت اولیٰ میں اس کا کلیتہً سرخ نہ ہونا ظاہر ہے اور صورت ثانیہ میں اس کا جواب نظر بالکل صاف ہے بشرطیکہ سرخ کی کوئی تعریف معین کر دی جائے) عموماً یہی ہوتا ہے کہ اصول عامہ تک رسائی مخصوص نظیروں کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ اصول عامہ کو بلا امداد امثالہ سمجھ لینا صرف ادنیٰ لوگوں کا حق ہے جن کو مجردات سے سابقہ رہا ہے اور جن کو اس کی مشق ہو گئی ہے۔

اصول عامہ کے ماسوا جو دوسری قسم کے حقائق بدیہیہ ہیں وہ بھی حسیات سے بلا واسطہ

مانو دیں۔ ان حقائق کو ہم "حقائق ادراکیہ" کہیں گے اور جن احکام میں یہ ظاہر ہوتے ہیں اون کو "احکام ادراکیہ" سے تعبیر کریں گے۔ لیکن ان حقائق بدیہیہ کی ماہیت صحیح طور پر دریافت کرنے میں قدرے احتیاط لازم ہے۔ معطیات جس تو بجائے خود نہ حق ہیں نہ باطل مثلاً ایک سرخ رنگ کا دھبہ جسے میں دیکھ رہا ہوں۔ خالی ایک وجود رکھتا ہے یعنی یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس پر حق یا باطل کا اطلاق ہو سکے۔ یہ سچ ہے کہ یہ ایک دھبہ ہے سچ ہے کہ یہ ایک حد تک روشن ہے اور ایک شکل رکھتا ہے۔ سچ ہے کہ یہ چند انواع و اقسام کے رنگوں سے گھرا ہوا ہے۔ لیکن عالم جو اس کی دوسری چیزوں کی طرح یہ اون چیزوں سے قطعی طور پر مختلف ہے جن پر حق یا باطل کا اطلاق ممکن ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ صحیح طور پر اس کو "حق" نہیں کہہ سکتے چنانچہ جو حقائق بدیہیہ جو اس سے اخذ ہو سکتے ہیں لامحالہ اون معطیات جس سے مختلف ہونگے جو اون کا ماخذ ہیں۔

صفحہ ۱۸۰

اس سے معلوم ہو گا کہ بدیہی حقائق ادراکیہ کی دو قسمیں ہیں اگرچہ تحلیل سابق کے ذیل میں شاید ان دونوں کا متحد ہو جانا بھی ممکن ہے۔ پہلی قسم تو وہ ہے جس میں معطیہ جس کے وجود کی بلا کسی تحلیل کے محض ایک اقرار کر لیا جاتا ہے۔ ہم ایک سرخ دھبہ دیکھ کر حکم لگاتے ہیں کہ "ایک اس اس طرح کا سرخ دھبہ ہے" بلکہ مزید احتیاط کے ساتھ یوں کہیں گے کہ "وہ ہے"۔ یہ وجدانی حکم ادراکی کی پہلی قسم ہوتی۔ دوسری قسم اس صورت میں نکلتی ہے جب مرجع حس بہت امتزاجی رکھتا ہو اور ہماری طرف سے اس پر عمل تحلیل جاری ہو جائے۔ مثلاً اگر ہم ایک گول سرخ دھبہ دیکھیں تو حکم لگا سکیں گے کہ "سرخ دھبہ گول ہے"۔ یہ بھی حکم ادراکی ہوا لیکن اس کی نوعیت قسم اول سے الگ ہے۔ کیونکہ اس صورت میں معطیہ جس مفرد ہے جس میں رنگ اور شکل دونوں شامل ہیں۔ یعنی رنگ سرخ ہے اور شکل گول۔ اس حکم نے معطیہ جس کی تحلیل بوضع رنگ و شکل کر ڈالی اور پھر دونوں کو یہ کہہ کر پھر یکجا کر دیا کہ سرخ رنگ گول شکل میں ہے۔ اس طرح کے حکم کی یہ بھی ایک مثال ہے کہ "یہ اداس کے داہنی جانب ہے"۔ دراصل لیکہ "یہ" اور "وہ" دونوں ایک ساتھ دکھائی دیتے ہیں۔ اس حکم میں معطیہ جس کے اجزائے ترکیبی باہم ایک اضافی قلق رکھتے ہیں اور حکم ان اجزائی اضافت کا اقرار کر رہا ہے۔ احکام وجدانی کی ایک قسم اور ہے جو احکام حسیہ کے متماثل ہے مگر پھر بھی اون سے

صفحہ ۱۸۰

بالکل جدا ہے۔ یعنی احکام حافظہ - حافظہ کی ماہیت کے بارہ میں ایک طرح کے ابہام کا خدشہ ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یاد اوس شے کی کسی شبیہ کو اپنے ساتھ لئے ہوئے ہوتی ہے گریاد کی ترکیب میں اس شبیہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ امر صرف اتنی سی بات سے واضح ہو جائے گا کہ شبہ شے کا وجود بقید حال ہے اور جو کچھ یاد آیا ہے اس کی نسبت معلوم ہے کہ اس کا تعلق ماضی سے ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ شبہ موجودہ کا یاد اور وہ شے سے متقابلہ ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک بہت بڑی حد تک میں یہ بھی اندازہ ہو سکتا ہے کہ شبہ موجودہ کہاں تک ٹھیک ہے۔ حالانکہ جب تک خارجی شے ہو اپنے شبہ نہ ہو مختلف ہوتی ہے کسی نہ کسی حیثیت سے خود پیش ذہن نہ آئے یہ بات نامکن ہونا چاہیے تھی پس ماہیت حافظہ کی ترکیب اس شبہ سے نہیں بلکہ اس امر سے ہوئی ہے کہ ایک شے بلا واسطہ پیش ذہن آئی ہے جس کے گزرے ہوئے ہونے کا اعتراف ہے۔ اگر وقت حافظہ نہ ہوتی تو یہ بھی نہ معلوم ہوتا کہ آیا کبھی ماضی کا وجود تھا۔ بلکہ لفظ ماضی کے مفہوم سے ہم واسطہ ملے بے بہرہ ہوتے جیسے کوئی پیدا انشی نابینا لفظ "نور" کے مفہوم سے۔ پس حافظہ کے احکام وجدانی بھی ایک چیز ہیں اور علم ماضی کا مدار بالآخر انہی پر ہے۔

صفحہ ۱۸۱

لیکن حافظہ کی غلط کاری ایک مشہور بات ہے اور اس وجہ سے حافظہ کے باب میں ایک خاص دشواری پیش آتی ہے یعنی عام احکام وجدانی کے ناقابل اعتماد ہونے کا شک و انگیزہ ہو جاتا ہے اور یہ کوئی معمولی دقت نہیں ہے۔ لیکن خصوصاً دیر کیلئے اس کا دائرہ تا امکان مختصر رہنے دیجئے۔ علی العموم تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر تجربہ کی یادداشت تجربہ کی شگفتگی اور قرب زمانی کے تناسب سے لائق اعتماد ہوا کرتی ہے۔ اگر میرے ہمسایہ کے گھر پر بجلی گرے ہوئے صرف نصف منٹ کا عرصہ گزرا ہے تو جو کچھ میں نے سنا اور دیکھا اس کی یاد اس حد تک قابل اعتماد ہے کہ بجلی کے گرنے میں شک کرنا ایک لائینی سی بات قرار پائے گی۔ یہ امر اون تجربوں پر بھی صادق آتا ہے جو شگفتگی میں نسبت کم ہیں مگر حال میں حاصل ہوئے ہیں۔ میں کمال و ثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ نصف منٹ قبل میں اسی کرسی پر بیٹھا تھا جس پر اب بیٹھا ہوا ہوں اگر میں اپنے دن بھر کا حساب کرنا شروع کروں تو بعض باتیں ایسی فنیگی جو قطعی طور پر پایہ و ثوق کو پہنچی ہوئی ہیں۔ بعض و ثوق کے قریب ہوں گی۔ بعض سوچنے اور

ادن کے مالہ و ماعلیہ کا خیال کرنے سے موثوق بہ ہو سکیں گی اور بعض کسی صورت سے اوس پایہ کو نہ پہنچ سکیں گی۔ مجھے یقین کامل ہے کہ صبح کو میں نے ناشتہ کیا تھا۔ لیکن میں اگر کسی بے فکرے فلسفی کی طرح ناشتہ سے بے پروا ہوتا تو یہ ایک شک کی بات ضرور ہوتی ناشتہ کے وقت جو باتیں چھڑی تھیں ادن میں سے کچھ تو آسانی سے یاد آسکتی ہیں۔ کچھ تھوڑی سی کوشش کرنے سے یاد آجائیں گی۔ بعض مشکوک طریقہ پر یاد آئیں گی اور بعض بالکل بھولی رہیں گی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یاد آنے والی باتوں کی بداہت کا بتدیرج مراتب ایک سلسلہ قائم ہے اور اس کے رد و زیادداشت کے قابل اعتماد ہونے کے مدارج بھی مقرر ہیں پس حافظہ کی فریب دہی نے جو مشکل پیش کر دی تھی اوس کا ایک حل یوں نکلا کہ یادداشت کی بداہت میں مدارج ہوا کرتے ہیں اور یہ اوس کے قابل اعتماد ہونے کے مدارج سے مطابق ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ جو واقعات حال کے اور شگفتہ ہیں ادن کی یاد میں بداہت اور قابلیت اعتماد دونوں حد کمال کو پہنچ جاتی ہیں۔

ایک بات یہ بھی نظر آتی ہے کہ بعض صورتوں میں ایک بالکل غلط طور پر یاد آئی ہو چیز پر عقیدہ قائم ہو جاتا ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ ان صورتوں میں جو کچھ حقیقی طور پر یاد آتا ہے یعنی بلاد واسطہ پیش ذہن آجاتا ہے وہ اگرچہ غلط طور پر یاد آئی ہوئی شے سے عموماً کچھ نہ کچھ لگاؤ ضرور رکھتا ہے مگر اوس سے مختلف ہوتا ہے۔ جارج چارم کے باب میں کہا جاتا ہے کہ بالآخر وہ اپنا معرکہ دائرہ لو میں موجود ہونا محض اس وجہ سے یقین کرنے لگا تھا کہ وہ اس بات کو بار بار اپنی زبان سے دہرا چکا تھا۔ اس مثال میں جو کچھ اوسے بلاد واسطہ یاد آتا رہا وہ اوس کا اقرار متواتر تھا۔ اور جس شے کا یہ اقرار تھا (بشرطیکہ اوس کا کوئی وجود ہوتا) اوس کا عقیدہ یاد آورہ اقرار کے لگاؤ سے پیدا ہونے والی چیز تھی۔ لہذا اس کو یادداشت کی صحیح مثال نہ سمجھنا چاہیے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غلط یاد آوری کی غالباً ہر مثال یہ کہہ کر برطرف کی جاسکتی ہے کہ ایسی مثالیں صحیح سنی میں یادداشت کی مثالیں نہیں ہوتیں۔

بداہت کے متعلق ایک اہم نکتہ حافظہ کی مثال سے یوں حل ہوا ہے کہ بداہت میں مدارج ہوا کرتے ہیں۔ بداہت کوئی ایسی صفت نہیں جو اگر موجود ہو تو بس موجود ہی ہو اور نہ ہو تو بالکل معدوم ہو۔ یہ وہ صفت ہے جو وثوق مطلق سے بیکر قریب قریب ضعف غیر مدرک تک کے مدارج میں سے ہر درجہ کی ہو سکتی ہے۔ حقائق اور اکیہ اور بعض اصول منطقیہ اپنی

بداہت میں پایہ کمال کو پہنچے ہوئے ہیں۔ حافظہ بلا واسطہ کے حقائق بھی قریب قریب اسی مرتبہ اعلیٰ پر فائز ہیں۔ اصول استقرا اذتنا بدیہی نہیں جتنے منطق کے بعض دوسرے اصول ہیں۔ مثلاً یہ کہ جو کچھ صحیح مقدمہ سے منتج ہو وہ صحیح ہے۔ یادداشت جوں جوں دیرینہ اور دھندلی ہوتی جاتی ہے اوس کی بداہت بھی کھٹتی جاتی ہے۔ عام طور پر پوچھیے تو منطق اور ریاضی کے حقائق بھی جس قدر عیدہ ہوتے ہیں اتنے ہی بداہت میں کم ہوتے ہیں۔ اور ایسے احکام جنکی خود کوئی اخلاقی یا جسمانی قیمت ہے وہ بھی جو ہر بداہت کے حصہ دار ہوتے ہیں مگر زیادہ نہیں۔

مدارج بداہت نظریہ علم کے ضمن میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر قضایا میں (جیسا کہ ہمارا گمان ہے) باوجود اونکے برحق نہ ہونے کے کسی نہ کسی درجہ کی بداہت پائی جاسکتی ہے تب بھی بداہت اور حقیقت کے باہمی تعلق سے بالکل ہی منحرف ہو جانا ناگزیر نہ ہوگا بلکہ صرف اس قدر کہیدینا کافی ہوگا کہ تصادم کی صورت میں جو قضیہ زیادہ بدیہی ہو اوسے قبول کر کے دوسرے کو رد کر دینا چاہیے۔

غالب گمان تو یہ ہے کہ "بداہت" میں دو تخالف تصور آکر متحد ہو گئے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ ان میں سے ایک تو وہ ہے جو بداہت کے اعلیٰ ترین درجہ سے منسوب ہے اور یہ واقعی ضمانت حقیقت کی ایک غیر متزلزل دلیل ہے۔ دوسرے وہ جو بقیہ مدارج بداہت سے نسبت رکھتا ہے۔ یہ کوئی غیر متزلزل ضمانت حقیقت کی نہیں بلکہ کم و بیش ایک قرینہ قائم کردہ ہے۔ لیکن یہ سب باتیں محض ایک اشارہ ہیں۔ ان پر مزید رائے زنی کرنے سے ہم قاصر ہیں اب ہم پہلے اہمیت حقائق سے بحث کریں گے۔ اور اس کے بعد پھر بداہت کے موضوع کی بنیاد عود کریں گے۔

## باب دوم

(حق اور باطل)

صفحہ ۱۸۶

بر خلاف علم اشیا کے علم حقائق کا ایک عکس ہے جسے خطا کہتے ہیں۔ اشیا کے بارے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ اون کا ہمارے علم میں ہونا یا نہ ہونا دونوں ممکن ہے۔ مگر جہاں تک کم از کم علم معرفت متعلق ہے ذہن کی کوئی حالت ایجابی ایسی نہیں جسے غلط آئینہ علم اشیا سے تعبیر کر سکیں ہمارے دائرہ معرفت میں جو آتا ہے وہ کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے۔ یعنی ممکن ہے کہ ہم سے اپنی معرفت سے نتائج اخذ کرنے میں کوئی غلطی ہو جائے مگر خود معرفت کی طرف سے کوئی دھوکا ہونا ممکن نہیں معرفت میں دور کی بات ہے۔ لیکن علم حقائق میں ہے۔ جھوٹی بات پر اسی طرح یقین آسکتا ہے جیسے کسی سچی بات پر۔ ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ ہر مسئلہ پر مختلف لوگوں کی مختلفہ بلکہ متضاد رائیں ہوا کرتی ہیں۔ لہذا ہمارے بعض عقائد کا غلط آئینہ ہونا لازمی ہے۔ اور چونکہ غلط آئینہ عقائد بھی اکثر سچے عقائد کی طرح ذہن میں بہت شد و مد سے راسخ ہو سکتے ہیں اس لئے اون کی تمیز کرنا بہت دشوار ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کونسا طریقہ ہے جس سے ہمیں پتا چل جائے کہ فلاں امر میں ہمارا عقیدہ منسوب بہ غلط نہیں ہے۔ یہ ایک دشوار سوال ہے جس کا کمال تشفی بخش جواب ممکن نہیں۔ البتہ ایک اور سوال ہے جو گویا بالکل ابتدائی ہے اور چنداں وقت طلب نہیں یعنی حق اور باطل سے مراد کیا ہے؟ باب ہذا میں اسی ابتدائی مسئلہ پر بحث ہوگی۔

یہاں ہم یہ نہیں پوچھتے کہ کسی عقیدہ کا برحق یا باطل ہونا کیونکر دریافت ہو سکتا ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ کسی عقیدہ کے برحق یا باطل ہونے کا کیا مطلب ہے۔ امید ہے کہ اگر اس کا کوئی صاف جواب نکل آیا تو اس مسئلہ کے حل میں بڑی مدد مل جائے گی کہ کس قسم کے عقائد برحق شمار ہو سکتے ہیں۔ مگر فی الحال سوال اتنا ہی ہے کہ ”حق کیا ہے؟“ اور ”باطل کیا ہے؟“ نہ یہ کہ ”کون سے عقائد برحق ہیں؟“ اور ”کون سے باطل؟“ ان مختلف النوع سوالات کو ایک دوسرے سے جدا رکھنا از بس ضروری ہے کیونکہ اگر ان میں خلط ہو گیا تو کچھ ایسے جواب برآمد ہونے لگیں گے جو حقیقت میں حاد ان کے مطابق ہوں گے نہ اون کے۔ ماہیت حق دریافت کرنے کے لئے تین نکتوں کا لحاظ چاہیے اور جو نظریہ بنائے اوس میں

صفحہ ۱۸۷

یہ تینوں شرائط موجود ہوں :-

(۱) ہمارا نظریہ حق ایسا ہونا چاہیے جس میں عکس حق یعنی باطل کی گنجائش بھی ہو بہت سے فلاسفہ اس سے قاصر رہے ہیں۔ اون کے نظریوں میں یہ تھا کہ ہمارے جہان خیالات کو برحق ہونا چاہیے تھا۔ چنانچہ بعد کو باطل کے لئے جائے تلاش کرنے میں اون کو سخت سے سخت زحمتیں پیش آئیں۔ ہمارے نظریہ عقائد کو اسی وجہ سے نظریہ معرفت سے جدا ہونا چاہیے۔ کیونکہ نظریہ معرفت میں عکس معرفت کی گنجائش نکالنا کچھ ضروری نہیں۔

(۲) یہ ایک واضح امر ہے کہ اگر عقائد نہ ہوتے تو نہ حق کوئی شے ہوتا نہ باطل۔ اور یہ اس لحاظ سے کہ حق اور باطل میں علاقہ تضاد ہے۔ اگر کوئی دنیا ایسی فرض کر لی جائے جس کی ترکیب محض مادہ سے ہوئی ہے تو وہاں باطل کے لئے کوئی ٹھکانہ نہ ہوگا۔ اور اگرچہ وہاں وہ چیز ضرور ہوگی جسے ہم "واقعیت" سے تعبیر کر سکتے ہیں مگر وہاں اس معنی میں "الحقائق" نہ ہوں گے جس کے لحاظ سے حق اور باطل ابجس شمار ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حق اور باطل خواص ہیں عقائد و اقوال کے چونکہ مادہ محض کی دنیا میں نہ تو عقائد ہو سکتے ہیں نہ اقوال۔ اس لئے وہاں حق اور باطل کا پتا کہاں۔

(۳) اگرچہ کچھ ہم نے ابھی کہا ہے اس کے ساتھ یہ بھی جتا دینا چاہتے ہیں کہ کسی عقیدہ کا برحق یا باطل ہونا ان چیزوں پر منحصر ہوتا ہے جو نفس عقیدہ سے جدا ہوں۔ اگر میرا عقیدہ ہو کہ چارلس اول قتل میں مرا تو میرا عقیدہ سچا ہوگا۔ لیکن یہ کچھ اس وجہ سے نہیں کہ میرے عقیدہ میں کوئی ذاتی صفت ایسی ہے جو اس کی جانچ کرنے سے دریافت ہو سکتی ہے۔ بلکہ اس کی وجہ اڑھائی سو سال کا ایک تاریخی واقعہ ہے۔ اگر عقیدہ کی صورت یہ ہوتی کہ چارلس اول اپنے بستر پر مرا تو یہ عقیدہ غلط ہوتا۔ خواہ یہ عقیدہ کتنا ہی شگفتہ ہوتا خواہ اس کے حاصل کرنے میں کتنی ہی احتیاط کی گئی ہوتی لیکن اس کا غلطی سے مبرا ہونا ممکن نہ تھا۔ اور یہ غلطی کچھ اس وجہ سے نہ ہوتی کہ خود عقیدہ کے اندر کوئی خاص بات تھی۔ کیونکہ اس کا مبداء ماضی بعید کا ایک واقعہ ہے۔ پس حق و باطل اگرچہ عقائد کے خواص ہیں مگر عقائد کے اوصاف اندرونی پر منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کا مدار عقائد کو دوسری چیزوں سے متعلق کرنے والی اضافتوں پر ہے۔

ان شرائط میں تیسری شرط ہم کو اس خیال کی طرف لئے جاتی ہے جو فلاسفہ میں

سب سے زیادہ مقبول ہے۔ یعنی یہ کہ حق کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب عقیدہ کسی صورتِ واقع کے مطابق ہو جائے۔ اس قسم کی مطابقت کا اس طرح دریافت کر لینا کوئی آسان بات نہیں ہے کہ پھر کوئی ناقابل رد اعتراض عائد نہ ہو سکے۔ اسی وجہ سے بہت سے فلاسفہ حق کی ایک ایسی تعریف تلاش کرنے میں پڑ گئے کہ جس کی رو سے عقائد کے سوا کسی بیرونی شے کے والہ کی امتیاج ہی نہ ہو۔ اس کا ایک سبب یہ احساس بھی تھا کہ اگر حق کسی خیال کے غیر خیال سے مطابق ہو جائے پر موقوف ہوتا تو خیال کو حصول حق کا علم نہ ہو سکتا۔ اس قسم کی تعریف کے وضع کرنے میں سب سے اہم کوشش جو کی گئی تو یہ نظریہ قائم ہوا کہ "حق موقوف ہے ربط پر یا کسی امر کا ہمارے کل نظام عقائد سے مربوط نہ ہونا باطل کی علامت قرار دے دیا گیا۔ اور کہہ دیا گیا کہ یہ بات حق کی جان ہے کہ اس مکمل اور مہذب نظام عقائد کا جزو بن جائے جو تنہا حق کہلانے کا مستحق ہے۔

اس رائے میں ایک بہت بڑی زحمت بلکہ دو زحمتیں پیش آتی ہیں۔ اول تو یہی باور کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ عقائد کا مربوط نظام بس ایک ہی ہو سکتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ ایک انسانہ نگار اپنی قوتِ تخیل سے پورا کام لیکر دنیا کے لئے ایک ایسا نظام وضع کر لے کہ جو کچھ ہمارے علم میں ہے اس کے لحاظ سے وہ بالکل ٹھیک ہو مگر باقی حقیقت سے کلیتہً مختلف ہو۔ جن مضامین میں سائنس کا زیادہ دخل نہیں ہوتا اور ان میں امور معلومہ کی توجیہ کی غرض سے اکثر وہ بلکہ زیادہ نظریوں سے یقیناً کام نکالا جاتا ہے۔ اس قسم کی صورتوں میں سائنس والے برابر اور ان چیزوں کی تلاش میں گئے رہتے ہیں جو بجز ایک نظریہ کے باقی ہر نظریہ کو برطرف کر دیں۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اس کوشش میں وہ ہمیشہ کامیاب ہی ہوتے ہوں۔

فلاسفہ میں بھی یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں کہ دو متناقض دعوے تمامی امور کی یکساں توجیہ کر لیتے ہیں۔ مثلاً ممکن ہے کہ زندگی محض ایک خواب طویل ہو اور خارجی دنیا کی چیزیں حقیقت کے اسی درجہ پر ہوں جیسے خواب کی باتیں۔ لیکن اگرچہ یہ خیال واقعات معلومہ سے بے ربط نہیں نظر آتا تاہم اسے منشاء عقل سلیم پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں جو یہ ہے کہ دوسرے لوگ اور خارجی چیزیں بھی درحقیقت موجود ہیں۔ لہذا حق کی تعریف جو رابطہ کائنات سے کی گئی تھی وہ جاتی رہی کیونکہ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ نظام مربوط

دنیا میں فقط ایک ہی ہو سکتا ہے۔

اس تقریب پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس میں "رابطہ" کے معنی کا معلوم ہونا فرض کر لیا گیا ہے۔ حالانکہ قوانین منطق کا برحق ہونا درحقیقت "رابطہ" خود فرض کیے ہوئے ہے دو قضیے مربوط ہوں تو ممکن ہے کہ دونوں برحق ہوں۔ اور جب بے ربط ہوں تو انہیں سے کم از کم ایک کا باطل ہونا لازمی ہے۔ اب یہ دریافت کرنے کے لئے کہ آیا یہ دونوں برحق ہو سکتے ہیں ضروری ہے کہ قانون نقیضین کے سے قضایا بیشتر سے معلوم ہوں۔ مثلاً یہ دونوں قضیے کہ "یہ درخت آلو کا ہے" اور "یہ درخت آلو کا نہیں ہے" باہم بار بار نہیں ہیں کیونکہ قانون نقیضین موجود ہے۔ لیکن اگر قانون نقیضین خود ہی معیار ربط پر جانچا جانے لگے تو ظاہر ہے کہ اگر یہ باطل قرار دیا جاتا ہے تو کوئی شے کسی شے سے بے ربط نہ ہو سکی پس ربط کا معیار فقط قوانین منطق ہی کے وضع کیے ہوئے ڈھانچے یا خاکے کے اندر کام دے سکتا ہے۔ اور ان قوانین کی جانچ اس معیار سے نہیں ہو سکتی۔

صفحہ ۱۹۲

ان دو جہوں کی بنا پر ہم ربط کو شارح حقیقی نہیں قرار دے سکتے گویہ سچ ہے کہ حق کے ایک مخصوص حد تک معلوم ہو جائیکے بعد اکثر یہ معیار بہت کچھ اہمیت حاصل کر سکتا ہے۔ چنانچہ ہمیں "واقعیات سے مطابقت" کو اعلیٰ اصول کی طرف پھر بلٹا پڑتا ہے کہ حق کی ترکیب اسی مطابقت سے ہوئی ہے۔ اب اس امر کی تعیین باقی رہتی ہے کہ واقعیات سے ہماری کیا مراد ہے اور مطابقت کس طرح سے عقیدہ کے برحق ہونے کی صورت میں عقیدہ اور واقعیات کے مابین قائم ہوتی ہے۔

صفحہ ۱۹۳

اپنے تین شرائط کی روش سے ہمیں ایک ایسے نظریہ حق کی تلاش ہے (۱) جو عکس حق یعنی باطل کی گنجائش رکھتا ہو (۲) جو حق کو عقائد کی ایک خاصیت قرار دیتا ہو (۳) جس میں حق کی حیثیت ایک ایسی خاصیت کی ہو جو تا متر عقائد و اشیاء سے بیرونی کی اضافات درمیانی پر منحصر ہو۔

باطل کی گنجائش نکالنے کی جو ضرورت ہے وہی اس امر کو ناممکن بنا رہی ہے کہ عقیدہ کو ذہن اور کسی شے واحد (یعنی جسے ہم حاکمی العقیدہ کہہ سکیں) کی اضافت درمیانی قرار دیا جائے۔ اگر یہ ممکن ہوتا تو معرفت کی طرح عقیدہ بھی ہمیشہ برحق ہوا کرتا اور حق و باطل کا تقابل نہ نکلتا۔ مثالوں سے یہ بات اور بھی صاف ہو سکتی ہے۔ آتھیلو

خلط طور پر یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ "ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے" یہاں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ عقیدہ ایک شے واحد یعنی ڈسٹیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا کی اضافت سے بنا ہے۔ کیونکہ اگر واقعی یہ امر کوئی شے ہوتا تو یہ عقیدہ برحق ہوتا۔ لیکن واقعہ تو یہ ہے کہ یہ کوئی شے ہی نہیں۔ لہذا اٹھیلو اور اس شے کے درمیان کوئی اضافت بھی قائم نہیں ہو سکتی۔ پس اس کا عقیدہ بھی اس اضافت سے مرتب نہیں ہو سکتا۔

ایک بات یہ اور نکلتی ہے کہ اٹھیلو کا عقیدہ ایک دوسری ہی شے کی اضافت ہے۔ یعنی ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے "کی اضافت ہے۔ مگر جب ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت ہی نہیں کرتی تو اس امر کا باور کرنا تقریباً اسی قدر دشوار ہے جیسے اس امر کا کہ "ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرنا" کوئی چیز ہے۔ اس لئے نظریہ ایسا بنانا چاہئے جو عقیدہ کو ذہن اور ایک "شے واحد" کی اضافت درمیانی قرار نہ دے۔

اضافت کے باب میں عام خیال یہ ہے کہ یہ ہمیشہ دو ہی حصوں کی طالب ہوتی ہے۔ حالانکہ ہمیشہ یہ صورت نہیں ہوتی۔ بعض اضافات کے لئے تین حدیں درکار ہوتی ہیں بعض کے لئے چار بلکہ زیادہ۔ مثلاً ملاحظہ ہو کہ "لندہ سرھیان" ایک اضافت ہے۔ اگر صرف دو حدیں ہوں تو یہ اضافت ناممکن ہے۔ اس کے واسطے کم سے کم تین حدود درکار ہیں۔ "یارک، آڈنبرا اور لندن کے درمیان ہے" اگر دنیا میں لندن اور آڈنبرا یہ دو ہی مقامات ہوتے تو تیسری چیز ہی نہ ہوتی جو ان دونوں کے درمیان حائل ہوتی۔ اسی طرح "الحسد" کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ بغیر تین کے اس قسم کی اضافت قائم ہی نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کے قضایا جیسے "زید عمرو سے چاہتا ہے کہ وہ بکر کا عقد ہندہ سے کرادے" چار حصوں کی احتیاج رکھتے ہیں۔ یعنی یہاں زید عمرو بکر ہندہ چاروں متعلق ہیں اور اضافت مضمرہ غیر ان چاروں کو منسلک کئے ہوئے ذکر نہیں ہو سکتی۔ اسی قسم کی جتنی مثالیں چاہیے پیدا کر لیجئے مگر یہ کافی طور پر واضح ہو گیا کہ ایسی اضافتیں ہیں جو بغیر دو سے زائد حدود کے پیدا نہیں ہو سکتیں۔

صفحہ ۱۹۵

"احکام" و "اعتقاد" میں جو اضافت مضمر ہے (بشرطیکہ باطل کی گنجائش باقی رکھنا مقصود ہو) اس کو لامحالہ ایک ایسی اضافت ماننا ہوگا جو بجائے دو کے

کئی ایک حد میں قائم ہوتی ہے۔ جب اُتھیلو یہ عقیدہ قائم کرتا ہے کہ ڈسڈیمونہ کیشو سے محبت کرتی ہے تو اس کے پیش نظر کوئی شے واحد جیسے ڈسڈیمونہ کا کٹو سے محبت کرنا، یا یہ کہ ڈسڈیمونہ کیشو سے محبت کرتی ہے، ہرگز نہ ہونا چاہیے۔ ورنہ لازم یہ آئے گا کہ وجود باطل فی الخارج بھی ایک چیز ہے۔ جو بغیر کسی ذہن کے اور اک کے باقی رہ سکتا ہے۔ اگرچہ وجود باطل فی الخارج کو ہم منطقیات سے مسترد نہیں کر سکتے تاہم یہ ایک ایسا تصور ہے جس سے متعلقہ الوحدہ گریز واجب ہے۔ باطل کی توجیہ اسی طرح آسان ہے کہ حکم کو ایک اس طرح کی اضافت مان لیا جائے جس میں ذہن اور متفرق متعلقہ اشیا سب بالتفریق نمودار ہوتی ہیں۔ مثلاً جب اُتھیلو یہ عقیدہ قائم کر لے کہ ڈسڈیمونہ کیشو سے محبت کرتی ہے تو ڈسڈیمونہ، اُکرشیو، اور "محبت کرنا" ان سب کو اس اضافت کے حدود کے طور پر ہونا چاہیے۔ پس اس اضافت کے کل چار حدود سمجھنا چاہیے کیونکہ اُتھیلو خود اس کی ایک حد ہے۔ اور جب یہ کہا جائے کہ یہ اضافت چار حدود والی ہے تو یہ مطلب نہ نکالنا چاہیے کہ اُتھیلو اور ڈسڈیمونہ میں کوئی اضافت ہے اور وہی اضافت کیشو اور محبت کرنا کے ساتھ بھی ہے (عقیدہ رکھنے کے علاوہ اگر کوئی اضافت ہوتی تو ممکن تھا کہ صورت دوسری ہوتی مگر عقیدہ رکھنا کوئی ایسی اضافت نہیں جو اُتھیلو کو ان تینوں حدود میں سے ہر ایک کی طرف الگ الگ مضاف کرتی ہو۔ صورت یہ ہے کہ عقیدہ رکھنا اس سے ان تینوں کی طرف ایک ساتھ مضاف کرتا ہے۔ یہاں عقیدہ رکھنے کی صرف ایک مثال مضمون ہے۔ لیکن اسی ایک مثال میں چاروں حدود ایک ساتھ منسلک ہو گئے ہیں۔ پس جس آن کہ اُتھیلو اپنا یہ عقیدہ قائم کرتا ہے اس آن کی واردات بالفعل یہ ہے کہ اضافت موسوم بہ "عقیدہ قائم کرنا" ان چاروں حدود یعنی اُتھیلو، ڈسڈیمونہ، کیشو اور محبت کرنا کو ایک امتزاجی مجموعہ کی شکل میں جکڑ کر رکھ دیتی ہے۔ جسے ہم عقیدہ یا حکم کہتے ہیں وہ بحر اس اضافت اعتقاد یہ یا اضافت حکمیہ کے کچھ نہیں جو ایک ذہن کو متحدہ و غیر ذہنی چیزوں سے متعلق کر دیتی ہے۔ فعل عقیدہ یا فعل حکم اسی اضافت اعتقاد یہ یا اضافت حکمیہ کے چند حدود کے درمیان کسی مخصوص وقت پر قائم ہونیکو کہتے ہیں۔ اب وہ چیز بھی بہ آسانی ہماری سمجھ میں آسکتی ہے جس سے حکم برحق اور

صفحہ ۱۹۷

حکم باطل میں تمیز ہو سکتی ہے۔ اس ضرورت کے لئے بعض تعریفات مقرر کرنے کی جتا ہے۔ ہر فعل حکم کے لئے ایک حکم لگانے والا ذہن ہوتا ہے اور چند حدود ہوتے ہیں جن کے باب میں حکم لگایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں اس ذہن کو ہم موضوع کہیں گے اور باقی حدود کو محمول۔ پس اخصیو جب یہ حکم لگاتا ہے کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو اخصیو موضوع ہوا اور ڈسٹیمونہ اور کشیو اور محبت کرنا محمول ہوئے۔ نیز جملہ محمولات مع موضوع کے اس حکم کے عیناً عصر کہلائی گئے۔ واضح رہے کہ اضافت حکمیہ میں ایک خاص بات شامل رہتی ہے جسے ”مفہوم“ یا ”بہت“ سے تعبیر کر سکتے ہیں بلکہ استعارہ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ اضافت محمولات میں ایک خاص ”ترتیب“ پیدا کر دیتی ہے جسے جملہ میں الفاظ کی ترتیب سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ (جن زبانوں میں جیسے تصریف سے پیدا ہوتے ہیں ان میں یہ ترتیب تفسیرات جیسوں یعنی ان کی حالت فاعلی اور حالت مفعولی کے فرق دکھا کر ظاہر کی جاتی ہے)۔ اخصیو کا یہ حکم کہ کشیو ڈسٹیمونہ سے محبت کرتا ہے اس کے اس حکم سے مختلف ہو گا کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے اگرچہ ان دونوں حکموں کے عناصر ترکیبی ایک ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اضافت حکمیہ نے ان صورتوں میں عناصر کی ترتیب جدا لگانہ رکھی ہے۔ مثلاً ہذا نقیاس اگر کشیو حکم لگائے کہ ڈسٹیمونہ اخصیو سے محبت کرتی ہے تو اس کے عناصر پھر وہی رہیں گے۔ مگر ترتیب بدلی ہوئی ہوگی۔ ”مفہوم“ یا ”بہت“ ایک خاصہ ہے جس کی شریک دیگر اضافات کی طرح اضافت حکمیہ بھی ہے۔ یہی ”مفہوم“ اضافات ترتیب و تسلسل بلکہ اور بہت سے ریاضی تصورات کا سبب و پہانی ہے۔ مگر اس پہلو سے تعلق رکھنا ہمارے لئے کچھ ضروری نہیں ہے۔

اضافت حکمیہ یا اضافت اعتقادیہ کی نسبت ہم نے کہا ہے کہ یہ موضوع اور محمولات کو باہم جکڑ کر ایک مجموعہ امتزاجی کی صورت میں کر دیتی ہے۔ اور اسی حیثیت سے حکم بر قبیل اضافات قرار پاتا ہے۔ کیونکہ یہ اضافت ہی کا خاصہ ہے کہ جب دو یا دو سے زیادہ حدود کے مابین قائم ہوتی ہے تو ان کو متحد کر کے ایک مجموعہ امتزاجی بنا دیتی ہے۔ اگر اخصیو ڈسٹیمونہ سے محبت کرتا ہے تو اس نوعیت کا ایک مجموعہ امتزاجی موجود ہے یعنی ”اخصیو کا ڈسٹیمونہ سے محبت کرنا“ اضافت کے ذریعہ سے جو حدود متحد ہوتے ہیں ان میں امتزاج بھی ہو سکتا ہے اور مفرد بھی مگر اس اتحاد سے جو مجموعہ پیدا ہوتا ہے وہ ضرور امتزاجی ہوتا ہے اگر کوئی اضافت چند حدود کو باہم مضاف بنانے والی پائی جاتی ہے تو ان حدود کے اتحاد سے

صفحہ ۱۹۹

ایک محمول امتزاجی بھی موجود ہوتا ہے۔ نیز اس کے بالعکس جب کوئی محمول امتزاجی موجود نہ ہو تو اس کے اجزاء کو باہم مضاف کرنے والی ایک اضافت بھی موجود ہوتی ہے۔ جب فعل اعتقاد سرزد ہوتا ہے تو ایک مجموعہ امتزاجی بن جاتا ہے جس میں اضافت اعتقاد یہ رشتہ اتحاد کا کام دیتی ہے اور محمولات و موضوع کو جو چیز ایک ترتیب خاص سے پیوستہ کرتی ہے وہ اضافت اعتقاد یہ کا مفہوم ہے۔ مثالاً انا تھیلو عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے میں ہم نے دیکھ لیا کہ جتنے محمول ہیں ان میں سے ایک کو از قسم اضافت ہونا چاہیے اور یہاں وہ اضافت "محبت کرتا" ہے لیکن جیسا کہ اضافت اعتقاد کی صورت میں تھا اس اضافت میں وہ بات نہیں کہ موضوع اور محمولات کو ملا کر ایک مجموعہ امتزاجی بطور ایک اکائی کے قائم کرتی ہو اضافت "محبت کرنا" جس صورت سے فعل اعتقاد میں واقع ہوئی ہے اس کی حیثیت پوری غارت میں ایک اینٹ کی ہے نہ کہ جوڑنے والے مسالے کی۔ کیونکہ یہ مسالہ اضافت اعتقاد ہے۔ اب اگر یہ عقیدہ صحیح ہو تو ایک اور امتزاجی اکائی قائم ہوگی جس میں وہ اضافت جو پہلے منجملہ محمولات عقیدہ کے تھی اب دوسرے محمولات کو باہم مضاف کرے گی۔ جیسے اگر تھیلو صحیح طور پر عقیدہ رکھتا ہو کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتا ایک امتزاجی اکائی ہے جس کی ترکیب تمام محمولات عقیدہ سے اسی ترتیب پر ہوئی ہے جو عقیدہ میں مضمر تھی اور جو اس اضافت کو شامل رکھتی ہے جو پہلے خود منجملہ محمولات کے تھی مگر اب اس مسالے کا کام دے رہی ہے جو عقیدہ مذکورہ کے دیگر محمولات کو جوڑتا ہے۔ اب دوسرا پہلو لیجئے۔ یعنی اگر یہ عقیدہ غلط ہو تو اس نوعیت کی امتزاجی اکائی محدود ہوگی جو صرف محمولات عقیدہ پر مشتمل ہو۔ جیسے انا تھیلو کا غلط طور پر یہ عقیدہ ہو کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرنا "یہ کوئی اکائی نہیں ہے۔"

صفحہ ۲۰۱

پس عقیدہ صحیح جب ہی ہوتا ہے جب اپنے متعلقہ امتزاجیہ سے مطابق ہو اور غلط جب ہی ہوتا ہے جب اس کے مطابق نہ ہو تعین کی غرض سے مان لیجئے کہ عقیدہ میں ایک اضافت ہوتی ہے اور دو حدیں ہوتی ہیں جن کی ترتیب "مفہوم" اعتقاد پر محمول ہوتی ہے۔ اور اضافت متعلقہ سے اگر ان دونوں حدود کو ان کی ترتیب کے لحاظ سے متحد کر نیسے ایک امتزاج کی صورت قائم ہو جاتی ہے تو وہ عقیدہ صحیح ہے ورنہ غلط۔ حق اور باطل کی یہی تعریف ہے۔ جس کی تلاش میں ہم سرگرداں تھے۔ احکام یا اعتقاد ایک امتزاجی اکائی

جس کے عناصر ترکیبی میں ایک ذہن بھی شامل رہتا ہے۔ ذہن چھوڑ کر اس کے بقیہ عناصر کو وہی ترتیب کے ساتھ رکھنے سے جو عقیدہ میں مضمر ہے اگر ایک امتزاجی اکائی کی صورت پیدا ہو جائے تو عقیدہ حق ہے۔ در نہ باطل۔

پس حق اور باطل اگرچہ عقائد کے خواص میں تاہم ایک حیثیت سے ان خواص کو بیرونی خواص کہنا چاہیے۔ کیونکہ عقیدہ کے حق ہونے کی جو شرط ہے وہ کسی عقیدہ بلکہ (عموماً) کسی ذہن کو بھی مضمر نہیں رکھتی۔ اس کے مضمرات کا مترجمولات عقیدہ ہیں۔ ذہن کا اعتقاد اعتقاد حق اولیٰ صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ عقیدہ سے مطابقت رکھنے والے امتزاج میں صرف اس کے جمولات مضمر ہو اور یہ ذہن مضمر ہو۔ یہی مطابقت اس کے حق ہونے کی سند ہے اور اس کا مدوم ہونا اس کے باطل ہونے کی علامت ہے۔ پس اب ہم سم دو باتوں کا ایک ساتھ جواب دیتے ہیں۔ یعنی۔

(۱) عقائد کے وجود کا دار و مدار اذہان پر ہے۔

(۲) عقائد کے حق ہونے کا مدار اذہان پر مبنی ہے۔

اب ہمارا نظریہ اس طرح پر درج ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی اس قسم کا عقیدہ لیجے جیسے "انھیہو عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے تو ڈسٹیمونہ اور کشیو "حدود محمولہ" کہلائینگے۔ اور محبت کرنا "اضافت محمولہ" اگر "ڈسٹیمونہ کا کشیو سے محبت کرنا" کوئی امتزاجی اکائی ہے جو اضافت محمولہ کے مضاف کردہ نیز اوسے طرز ترتیب کو باقی رکھنے والے حدود محمولہ پر مشتمل ہے جو عقیدہ میں مضمر تھا تو یہ امتزاجی اکائی "واقعیست مطابق عقیدہ" کہلائے گی۔ پس عقیدہ کا حق ہونا یہی ہے کہ اس کے مطابق کوئی واقعیست موجود ہو۔ اور باطل ہونا یہ ہے کہ جب اس کے مطابق کوئی واقعیست نہ ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ذہن کا کام حق یا باطل کا پیدا کرنا نہیں ہے۔ ذہن عقائد پیدا کرتا ہے۔ لیکن باستثنا اس صورت خاص کے جس میں عقائد کا تعلق مستقبل کی اون باتوں سے ہو جن کا پورا کرنا عقیدہ رکھنے والے کے قبضہ قدرت میں ہو (جیسے ریل کے وقت اسٹیشن پر پہنچ جانا) عقائد کو حق بنانا یا باطل کر دینا۔ یہ ذہن نہیں کر سکتا۔ جو شے عقیدہ کو حق بناتی ہے وہ "واقعیست" ہے اور یہ واقعیست (بجز استثنائی صورتوں کے) کسی حیثیت سے عقیدہ رکھنے والے کے ذہن کو

ہرگز مضمر نہیں رکھتی۔  
 اب یہ طے کر چکے گئے ہیں کہ حق اور باطل سے جاری کیا مراد تھی آگے  
 یہ غور کرنا رہ گیا ہے۔ کہ کسی مخصوص عقیدہ کا حق یا باطل ہونا کیونکر دریافت ہو سکتا  
 ہے۔ تیرھویں باب کا مبحث یہی ہے۔

## باب سیڑہم

### علمِ خطا۔ اور ظنِ غالب

اس سوال پر کہ ”الحق و باطل سے کیا مراد ہے“ پچھلے باب میں بحث ہو چکی ہے اب ایک سوال اور ہے جو اس سے بھی دلچسپ ہے۔ یعنی ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ کونسا امر حق ہے اور کون سا امر باطل؟ باب ہذا میں یہی سوال درپیش ہے۔ اس میں کسی کو کیا شک ہو سکتا ہے کہ ہمارے بعض عقائد غلطی پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے یہ تحقیق کرنے کی ضرورت ہو کر رہی ہے کہ ہمارے فلاں عقیدہ کا غلط آمیزہ ہونا آخر کہاں تک وثوق کو پہنچا ہے۔ اس سوال کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ آیا ہم کو کسی چیز کا علم بھی ہوا کرتا ہے یا یہ کہ کسی سچی بات پر عقیدہ قائم ہو جانا محض اتفاقی ہوتا ہے؟ قبل اس کے کہ اس سوال پر رد و قرح شروع ہو کم از کم یہ طے ہو جانا چاہیے کہ علم سے ہماری کیا مراد ہے اور یہ سوال اتنا آسان نہیں ہے جیسا کہ شاید سمجھا جاتا ہو۔

پہلی نظر میں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ علم کی تعریف میں اگر ”العقیدہ برحق“ کہہ دیا جائے تو کافی ہو گا۔ جو کچھ ہمارے عقیدہ میں ہے اگر وہ سچ ہے تو سمجھا جاسکتا ہے کہ ہم کو اس کا علم حاصل ہے اس کے لئے ایک چھوٹی سی مثال لے لیجئے۔ اگر کسی شخص کا یہ عقیدہ ہو کہ سابق وزیر اعظم کا آخری نام ب سے شروع تھا تو اس کا عقیدہ ایک حق بات پر ہے کیونکہ سابق وزیر اعظم سر ہنری کسبل بن من تھے۔ اب اگر اس کا عقیدہ یہ ہو کہ بالرف صاحب سابق وزیر اعظم تھے تو بھی اس کا عقیدہ یونہی رہا کہ سابق وزیر اعظم کا نام ب سے شروع تھا۔ لیکن گو یہ عقیدہ سچا ہے۔ مگر یہ بمنزلہ علم کے نہیں سمجھا جائے گا۔ اگر کوئی اخبار نتیجہ جنگ کا تا ر موصول ہونے سے پہلے ہی اپنی چالاک اور پیش بینی سے کام لیکر نتیجہ کا اعلان چھاپ دے تو ممکن ہے کہ اخبار کی خوش قسمتی سے یہ خبر بعد کو سچی ہو جائے اور بعض انارسطی شاکین فوراً اس پر عقیدہ قائم کر لیں۔ مگر باوجود ان کے عقیدہ کی سچائی کے وہ علم کے رکھنے والے نہیں کہے جاسکتے۔ چنانچہ واضح ہوا

کہ اگر کوئی عقیدہ حق باطل سے مستنبط ہوا ہو تو وہ علم نہیں ہے۔  
 اسی طرح کوئی سچا عقیدہ اگر قواعد استنباط کے غلط استعمال سے اخذ کیا گیا ہو تو  
 خواہ مقدمات مستعملہ صحیح ہی کیوں نہ ہوں ہم اوس کو علم کے نام سے موسوم نہیں کر سکتے۔  
 اگر مجھے علم ہو کہ کل یونانی انسان ہیں نیز یہ کہ سقراط ایک انسان تھا اور اس سے میں یہ  
 نتیجہ نکالوں کہ سقراط ایک یونانی تھا تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میں سقراط کے یونانی ہونے کا  
 علم رکھتا ہوں۔ وجہ یہ ہے کہ گو میرے مقدمات اور نتیجہ دونوں برحق ہیں مگر یہ نتیجہ  
 ان مقدمات سے نہیں نکلتا۔

پھر کیا یوں کہا جائے کہ کوئی شے تا وقتیکہ صحت کے ساتھ مقدمات صحیحہ سے  
 مستنبط نہ ہو علم نہیں ہے؟ ظاہر ہے کہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ تعریف نہ جامع ہے نہ مانع  
 یا اس لئے کہ مقدمات کا صحیح ہونا کافی نہیں بلکہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔ جو شخص بالفرض صاحب  
 کا سابق وزیر اعظم ہونا باور کرتا ہے اگر چاہے تو اس صحیح مقدمہ سے کہ سابق وزیر اعظم کا نام  
 ب سے شروع ہوتا ہے صحیح استنباطات کر سکتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس طرح جو نتائج  
 اوس کو حاصل ہوں گے وہ اسے معلوم بھی ہوں گے۔ پس ہمیں اپنی تعریف میں یوں اصلاح  
 کر لینا چاہئے کہ علم وہ ہے جو مقدمات معلومہ سے صحیح طور پر مستنبط ہوتا ہو۔ مگر اس تعریف میں  
 گویا ایک دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ اس میں یہ مان لیا گیا ہے کہ مقدمات معلومہ کا جس شے پر اطلاق  
 ہے اوس کا علم پیشتر سے موجود ہے۔ گویا اس صورت سے صرف اوس قسم کے علم کا ذکر ہوا ہے  
 ہم نے علم وجدانی کے مقابلہ میں علم تبعی سے تعبیر کیا ہے۔ اور ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم تبعی وہ  
 ہے جو ایسے مقدمات سے جو ہمینی ہوں علم وجدانی پر صحیح طور سے مستنبط ہوتا ہو۔ اب پھر اس قسم  
 کے کہ اس تعریف میں علم وجدانی ایک غیر معروف سی شے باقی ہے اور کوئی معوری خرابی  
 باقی نہیں رہی۔

تھوڑی دیر کے لئے علم وجدانی کے مسئلہ سے قطع نظر کر لیجئے اور علم تبعی کی جوڑہ بالا  
 تعریف پر غور کیجئے۔ اس پر ایک خاص اعتراض تو یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف دائرہ علم کو  
 بیجا طور پر محدود کر دیتی ہے۔ کیونکہ لوگوں کے سچے عقیدے ایسے بھی ہوتے ہیں جو ادنیٰ کے  
 کسی علم وجدانی کے حاصل ہوتے ہیں اور اوس سے مستنبط بھی ہو سکتے ہیں مگر فی الواقع  
 کسی منطقی عمل کے ذریعہ سے بطور نتیجہ کے حاصل کئے ہوئے نہیں ہوتے۔

اس کی مثال میں ادنیٰ عقائد کو لے لیجئے جو مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہمارے اخبارات میں کسی بادشاہ کی موت کی خبر درج ہو تو ہم اسے باور کرنے میں بالکل حقی پر ہونگے کیونکہ ایسی بات اگر جھوٹ ہوتی تو درج ہی نہ کی جاتی۔ بلکہ ہمارا یہ اعتقاد بھی بجا ہوگا کہ فلاں اخبار فلاں بادشاہ کی وفات کا اعلان کر رہا ہے۔ لیکن اس صورت میں جس علم وجدانی پر ہمارا عقیدہ یعنی ہے وہ ادنیٰ معطیات جس کا علم ہے جو اخبار کے حروف کی طرف نگاہ کر نیسے پیدا ہوئے ہیں اور بحر اس صورت کے کہ آدمی عبارت کو روانی کے ساتھ پڑھنے سے عاجز ہو اس علم کا شعور شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ حروف کے معنی سمجھنے میں دقت اور دیر لگنا یہ تو ادنیٰ بچوں کے لئے ہوتا ہوگا جنہیں ابھی صرف حرف شناسی کی مشق ہوتی ہے۔ جو لوگ مطالعہ کے عادی ہیں وہ حروف کو دیکھتے ہی حروف کی کنہ تک پہنچ جاتے ہیں اور بغیر خاص طور پر غور کے اپنے ادنیٰ کو یہ ہوش تک نہیں ہوتا کہ جو علم ادنیٰ کو حاصل ہوا وہ ادنیٰ معطیات جس سے حاصل ہوا ہے جو چھپے ہوئے حروف کہلاتے ہیں۔ پس گو کہ حروف سے نصحت کے ساتھ معانی کا بطور نتیجہ اخذ کر لینا ممکن ہے اور پڑھنے والے کے اختیار میں بھی ہے مگر بالفعل اس پر عمل نہیں کیا جاتا کیونکہ فی الواقع پڑھنے والے سے کوئی ایسا فعل سرزد ہی نہیں ہوتا جسے استنتاج منطقی سے تعبیر کر سکیں لیکن تاہم یہ کہنا ایک لغوی بات ہوگی کہ پڑھنے والے کو سلعہ نہیں ہے کہ فلاں اخبار فلاں بادشاہ کی وفات کا اعلان کر رہا ہے۔

پس علم وجدانی کے ہر نتیجہ کو خواہ وہ امتیلاف محض پر کیوں نہ مبنی ہو من قبیل علم تبعی کے تسلیم کر لینا چاہیے بشرطیکہ کوئی جائز علامہ منطقی موجود ہو اور شخص متعلق غور کرنے پر اس علامہ واقف ہو سکتا ہو۔ اصلیت یہ ہے کہ استنتاج منطقی کے علاوہ بھی بہت سے طریقے ہیں جو ہم کو ایک عقیدہ سے دوسرے عقیدہ پر پہنچا دیتے ہیں۔ حروف مطبوعہ سے گزر کر ادنیٰ کے معانی پر پہنچ جانا یہ اسی کی مثال ہے۔ اس طریقہ کو ہم "نفیاتی استنتاج" سے تعبیر کر سکتے ہیں پس حصول علم تبعی کے ایک طریقہ کی حیثیت سے ہم اس استنتاج کو بھی تسلیم کئے بیٹے ہیں مگر ادنیٰ صورتوں کے لئے جن کے ساتھ ساتھ کسی استنتاج منطقی کا انکشاف بھی ممکن ہو۔ لیکن اس کے بعد ہمارے علم تبعی کی تعریف جیسی چست و چسپاں چاہیئے ویسی نہیں ہوتی۔ کیونکہ لفظ "ممكن الاكتشاف" نہایت مبہم ہے۔ اس سے بالکل واضح نہیں ہوتا کہ اس انکشاف کے لئے کس قدر غور و فکر درکار ہے۔ واقعہ تو یہ ہے کہ سرے سے تصور "علم" ہی کوئی معین

نہیں ہے۔ اور جیسا کہ آگے چل کر اسی باب میں ظاہر ہو گا علم کی سرحد "ظن غالب" سے بالکل مٹی ہوئی ہے۔ پس اس کی کسی ایسی تعریف کی جستجو کرنا جو بالکل جامع و مانع ہو مصلحت سے بعید ہے کیونکہ اس کی جو تعریف کل خیال کی جائے گی وہ ضرور گمراہ کن ثابت ہوگی۔

در اصل علم کے باب میں جو دشواریاں پیدا ہوتی ہیں وہ چند اہل علم جمعی کے ضمن میں نہیں ہیں بلکہ علم و وجدانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ جس حد تک کہ ہماری بحث کا تعلق علم جمعی سے ہے ہمیں یہ اطمینان رہتا ہے کہ اس کے لئے علم وجدانی کا معیار موجود ہے جس پر جو دسا کر سکتے ہیں مگر عقائد وجدانی کے لئے کسی ایسے معیار کا حاصل ہونا نہ ممکن آسان نہیں ہے کہ جس کے ذریعہ سے اس قسم کے عقائد کا صحت یا غلطی پر مبنی ہونا خاص خاص صورتوں میں ممکن ہو سکے۔ اس مسئلہ میں کسی ٹھیک نتیجہ تک پہنچنا شاید ہی ممکن ہو کیونکہ ہمارے علم حقائق میں کچھ نہ کچھ شک کا دخل ضرور ہوتا ہے۔ اور جو نظریہ اس نکتہ سے خالی ہو وہ صرف یا غلط ہے۔ مگر پھر بھی اس وقت پر غالب آنے کے لئے کوئی نہ کوئی تدبیر نکل سکتی ہے۔

ایک بات تو یہی ہے کہ ہمارے نظریہ حق میں یہ بالکل ممکن قرار دیدیا گیا ہے کہ ہم بعض حقائق کا بدیہی ہونا یعنی اندیشہ خطا سے خالی ہونا قیصر کر سکتے ہیں۔ ہمارا قول یہ ہے کہ عقیدہ اگر حق ہوتا ہے تو اس سے مطلقاً رکنے والی واقعیت بھی ہوتی ہے جس میں عقیدہ کے متعدد و محمولات ایک امتزاجی صورت میں موجود رہتے ہیں۔ اور یہ عقیدہ اگر اون شرائط کو بھی پورا کرتا ہے جو کسی قدر مبہم ثابت ہوئے اور باب ہذا میں زیر بحث ہیں تو کہا جائے گا کہ واقعیت متعلقہ کے علم کی ترکیب اسی عقیدہ سے ہوئی ہے لیکن اس علم کے علاوہ ہم کو وہ علم بھی حاصل ہو سکتا ہے جسے اور اک نے (اپنے وسیع ترین معنی کے لحاظ سے) ترکیب دیا ہو۔ مثلاً اگر ہم کو غروب کا وقت معلوم ہو تو ہم ٹھیک وقت پر جان سکتے ہیں کہ اب آفتاب ڈوب رہا ہے۔ یہ صورت علم واقعیت پر بسمل علم حقائق کی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ بھی کر سکتے ہیں کہ اگر مطلع صاف ہے تو مغرب میں آفتاب کا ڈوبنا اپنی آنکھ سے دیکھ لیں۔ اس صورت سے جو علم ہوتا ہے وہ بھی اسی واقعیت کا ہے مگر بسمل علم اشیا حاصل ہوا ہے۔

پس نظر آ کر چا سکتا ہے کہ واقعیت امتزاجی کا علم دو طرح سے حاصل ہوتا ہے :-  
(۱) بذریعہ حکم کے جس حکم کے متعدد اجزاء کے مابین اسی طرز کی اضافت کا حکم لگایا جاتا ہے جیسی واقعیت میں منفرقی۔ (۲) بذریعہ خود واقعیت امتزاجی کی معرفت کے جس کا اطلاق اشیا کے جسم سے

تک۔ تو کسی طرح محدود نہیں اور جو (توسیع معنی کے ساتھ) اور اک کا مرادف قرار دیا جاسکتا ہے۔ اب یہ خود ہی سمجھ میں آسکتا ہے کہ کسی واقعیت امتزاجی کے علم کا یہ دوسرا طریقہ یعنی معرفت صرف اسی حالت میں ممکن ہے جب واقعیت مذکورہ درحقیقت موجود ہو۔ اور پہلا طریقہ یعنی طریقہ حکم دوسرے احکام کی طرح ہر صورت سے کل خطا ہو سکتا ہے۔ دوسرے طریقہ میں چونکہ مجموعہ امتزاجی کا تعلق ہے اس لئے اس طریقہ کا ممکن ہونا پس اسی پر ہے کہ اس مجموعہ کے اجزائیں وہی اضافت بالفعل موجود ہو جو اوں کو متحد کر کے اس صورت پر لے آتی ہے۔ بوقلاف اس کے طریقہ اولیٰ میں اجزاء اور اضافت جدا کا نہ نمودار ہوتے ہیں اور جس امر کی طلب محسوس ہوتی ہے وہ صرف ان اجزاء اور اس اضافت کا حقیقی ہونا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اضافت مستعمل ٹھیک اسی انداز سے اس کے اجزاء کو باہم مضامین نہ کرتی ہو اور حکم پھر بھی صادر ہو جائے۔

یاد ہو گا کہ گیارہویں باب میں یہ امر پیش آچکا ہے کہ برابرت کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں صفحہ ۲۱۲

اول تو وہ قسم جو حق کی ضامن مطلق ہے۔ دوسری وہ جو صرف ایک حد تک ضامن ہوتی ہے۔ ایہم ان دونوں کا فرق بیان کرتے ہیں۔

جس صورت میں کہ ہیں اوس واقعیت کی معرفت حاصل ہو جو حق سے مطابقت رکھتی ہے تو ہم کہہ سکیں گے کہ اس صورت میں حق بدیہی ہے۔ اکتیلو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے۔ اگر یہ عقیدہ حق ہے تو اس سے مطابقت رکھنے والی واقعیت ”ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرنا“ ہے۔ اور یہ وہ واقعیت ہوگی جس کی معرفت جز ڈسٹیمونہ کے کسی کو میسر نہیں پس برابرت کے مفہوم زیر بحث کے اعتبار سے اس واقعیت کا علم کہ ڈسٹیمونہ کشیو سے محبت کرتی ہے (بشرطیکہ یہ سچ ہو) جز ڈسٹیمونہ کے کسی کے لئے بدیہی نہیں ہو سکتا۔ حجاب واقعات ذہنیہ نیز معطیات جس سے تعلق رکھنے والے کل واقعات میں یہی شان اختصاص کی پائی جاتی ہے۔ اور اس معنی میں یہ چیزیں بس ایک ہی ذات کے لئے بدیہی ہو سکتی ہیں کیونکہ اشیائے ذہنیہ و اشیائے متعلقہ معطیات جس کی معرفت فقط ایک ہی شخص کو حاصل ہو سکتی ہے۔ پس کسی مخصوص موجودہ شے کی نسبت کسی قسم کی واقعیت ایک سے زیادہ اشخاص کے لئے بدیہی نہیں ہو سکتی۔ اس کے مقابلہ میں اوس واقعیت کو لیجئے۔ جو کسی کی سے منقطع ہو۔ اس میں وہ شان اختصاص کی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ کلیات متعدد اذہان کے دائرہ معرفت میں آسکتے ہیں۔ اور اس بنا پر کلیات کے مابین جو اضافت ہو

وہ بھی مختلف اشخاص کے علم معرفت میں آسکتی ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں جن میں کسی ایسی واقعیت امتزاجی کا علم معرفت حاصل ہو جو چند حدود کو کسی اضافت باہمی کے ساتھ شامل رکھتا ہو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان حدود کا فلاں صورت سے باہم مضاف ہونا منجملہ اون حقائق کے ہے جو مذکورہ بالا قسم اول کی بدہمت یعنی بدہمت مطلقہ سے منصف ہیں اور ایسی حالتوں میں یہ حکم کہ یہ حدود فلاں صورت سے باہم مضاف ہوئے ہیں لایمحوالہ حق ہوتا ہے۔ پس اس قسم کی بدہمت حقیقت کی ضمانت کلی ہے۔

مگر باوصف اس بات کے کسی مقررہ حکم کے باب میں یہ بدہمت وثوق مطلق کی منزل تک نہیں پہنچتی۔ فرض کیا کہ پہلے ہم نے آفتاب کی روشنی کا ادراک کیا اور پھر یہ حکم قائم کیا کہ آفتاب روشن ہے۔ اب ادراک سے گزر کر حکم تک پہنچنے کے لئے مقررہ واقعیت امتزاجی کی تکمیل ضروری ہے۔ یعنی "آفتاب" اور "روشن" کو عننا صر واقعیت کے طور پر الگ الگ کرنا پڑتا ہے۔ اور چونکہ اس عمل میں غلطی کا ہوجانا ممکن ہے اس لئے اگر کسی واقعیت میں قسم اول کی بدہمت (یعنی بدہمت مطلقہ) کے موجود ہونے سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ جس حکم کا مطابق واقعیت ہونا باور کیا جا رہا ہے وہ بالکل بعید از خطا ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ درحقیقت واقعیت کے مطابق نہ ہو لیکن اگر مطابق ہو (اور مطابقت کے وہی معنی لئے جائیں جو باب گزشتہ میں بتائے گئے ہیں) تو اس کا حق ہونا لایمحوالہ ہے۔

بدہمت کی قسم ثانی وہ ہوگی جو احکام کے ساتھ سب سے پہلے وابستہ ہو اور کسی مجموعہ امتزاجی کی حیثیت رکھنے والی واقعیت کے ادراک سے اخذ کی ہوئی نہ ہو اس قسم کی بدہمت میں مدارج ہوا کرتے ہیں جن کا سلسلہ بدہمت کے اعلیٰ ترین درجہ سے شروع ہو کہ عقیدت کی جانب ایک میلان محض قائم ہونے پر ختم ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ابھی ایک گھوڑا اپنی سڑک پر دوڑتا ہوا گیا ہے۔ اس صورت میں ابتداءً تو ہمیں وثوق کامل رہا کہ اوس کے سموں کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اگر غور سے سنتے رہے تو ایک وقت وہ بھی اگیا جو یہ خیال آنے لگا کہ کہیں ہم کو وہم تو نہیں ہے۔ یا شاید یہ کوہیے پر کسی پردہ کی کھڑکھڑاہٹ تھی یا خود ہمارے دل کے دھڑکنے کی آواز تھی۔ اور بالآخر یہ شک بھی گزرے لگا کہ آیا یہ کوئی آواز بھی تھی یا فانی وہم ہی وہم تھا اس کے بعد

خیال قائم ہوا کہ اب کوئی آواز نہیں سنائی دیتی۔ اور آخر کار یہ معلوم ہو گیا کہ اب کوئی آواز نہیں سنائی دیتی۔ اس واردات میں بدہمت کے اعلیٰ ترین درجہ سے لیکر ادنیٰ ترین درجہ تک ایک تدریج مسلسل موجود ہے جس کا تعلق معطیات حس سے نہیں بلکہ ادنیٰ احکام سے ہے تو معطیات حس پر مبنی ہیں۔

اب یہ فرض کیجئے کہ ہم دوزگوں کو مار کر دیکھ رہے ہیں جن میں سے ایک نیلا ہے دوسرا سبز۔ ہم کو یقین کامل ہو سکتا ہے کہ یہ مختلف قسم کے رنگ ہیں۔ لیکن اگر سبز رنگ کو رفتہ رفتہ اس طرح تغیر دیا جا رہا ہے کہ یہ نیلے کا سا ہوتا چلا جاتا ہے اور اس صورت سے کہ پہلے نیلوں سبز ہوا پھر سبزی مائل نیلا اور پھر نیلا ہو گیا تو اس اثنائیں ایک وقت ایسا بھی آئے گا جو یہ شک ہونے لگے گا کہ اب کوئی فرق محسوس بھی ہوتا ہے یا نہیں۔ اور پھر یہ معلوم ہو جائے گا کہ اب کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ یہی کیفیت باجمہ کے سر ملانے میں بلکہ ہر ایسی صورت میں ہوتی ہے جس میں کسی قسم کا تسلسل مدارج کا پایا جائے۔ پس مذکورہ بالا قسم کی بدہمت ایک استدراجی شے ہے اور یہ ایک ظاہر ہے کہ اس کے اعلیٰ مدارج نسبت ادنیٰ کے زیادہ لائق اعتبار ہوتے ہیں۔

علم تبعی میں ہمارے مقدمات اقصیٰ نیز ادنیٰ کے نتائج استنباطی سے ادنیٰ کا تعلق دونوں میں کسی نہ کسی درجہ کی بدہمت ضرور شامل رہتی ہے۔ مثال کے لئے علم ہندسہ کا ایک استدلال لے لیجئے۔ ہندسہ میں علوم متعارفہ کا بدیہی ہونا کافی ہو کر رہتا ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ استدلال میں ہر ہر قدم پر مقدمہ اور نتیجہ کا تعلق بدیہی ہو استدلال اکثر وہی مشکل ہوتا ہے جس میں اس تعلق کی بدہمت بالکل ادنیٰ درجہ کی ہو اور یہی وجہ ہے کہ جب استدلال زیادہ دشوار گزار ہوتا ہے تو مغالطہ کا اندیشہ بھی زیادہ ہوتا ہے۔

پس بیان بالا سے واضح ہو گیا کہ علم وجدانی اور علم تبعی دونوں کا ایک حکم ہے۔ یعنی اگر علم وجدانی کا قابل اعتماد ہونا اس کے مدارج بدہمت کی نسبت سے مانا جا رہا ہے تو قابلیت اعتماد میں بھی مدارج نکل آئینگے جن کا سلسلہ لائق توجہ معطیات حس اور حساب و منطق کے سے سادہ تر اور موثوق بہ حقائق سے شروع ہو کر ادنیٰ احکام پر ختم ہو گا جو اپنے مقابل کے بہ نسبت کچھ ہی زیادہ قرین قیاس نظر آتے ہیں

جس بات پر ہمارا یکا عقیدہ ہے کہ اگر وہ حق ہے تو علم کہلاتا گا۔ مگر اس شرط سے کہ یا تو وہ خود علم وجدانی ہو یا اس علم وجدانی سے (منطقی یا نفسیاتی طریقہ سے) نتیجہ ہو جس سے اس کا از روئے منطق نتیجہ ہونا ممکن بھی ہو۔ جس بات کا یکا عقیدہ حق نہیں ہے اس سے غلطی سے تعبیر کرینگے۔ اور جس بات کا یکا عقیدہ نہ علم میں شمار ہے نہ غلطی میں بلکہ وہ امر ہے جس کے ماننے میں تامل کی وجہ یہ ہو کہ اس کے مافذ میں بدابہت بدرجہ اتم موجود ہیں ہے اس کو "ظن غالب" سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ چنانچہ جو کچھ عام طور پر ہمنسز لفظ کے سمجھا جاتا ہے اس کا اکثر حصہ کم و بیش ظنی ہوا کرتا ہے۔

ظن غالب کے ضمن میں ہم کو مسئلہ "اس ربط" سے بڑی مدد ملے گی جس کو ہم نے بطور تعریف حق کے قبول نہیں کیا ہے مگر معیار حق کے طور پر یہ اکثر استعمال ہو سکتا ہے۔ مختلف ظنون کا ایک ایسا مجموعہ جس میں کے تمام ظنون اپنی جگہ پر باہم ربط رکھتے ہوں بہ نسبت اپنے ہر ظن مفرد کے زیادہ قوی ہوتا ہے یہی صورت ہے جس کی رو سے سائنس کے بہت سے دعوے شانِ اعلیٰ پیدا کر لیتے ہیں۔ یعنی ظنون کے ایک نظام مربوط میں داخل ہو کر یہ اپنے لئے گنجائش نکال لیتے ہیں۔ اور ادون کو وہ قوت حاصل ہو جاتی ہے جو ان میں سے کسی ایک کو تنہا رکھ کر اصل نہیں ہو سکتی۔ یہی امر فلسفیانہ دعووں پر بھی صادق آتا ہے کہ پہلے پہل تو انکی حیثیت اکثر بہت مشکوک نظر آتی ہے مگر جب ہماری نگاہ اس نظم و ارتباط پر پڑ جاتی ہے جو انکے ذریعہ سے کسی مجموعہ ظنون میں پیدا ہوا ہے تو یہی دعویٰ قریب قریب پایہ وثوق پہ ہو جاتا ہے۔ بیداری اور خواب میں تمیز کرنا یہ منجملہ ایسے ہی مسائل کے ہے جن پر یہ امر خاص کر صادق آتا ہے۔ اگر ہمارے خواب پہلے ہر شب کو ایک دوسرے سے اوسی قدر مربوط ہو کر رہیں جتنی کہ بیداری کی حالتیں میں تو یہ سمجھ میں آنا مشکل ہو جائے کہ آیا خواب زیادہ اعتماد کے لائق ہے یا بیداری۔ ربط ہی وہ معیار ہے جو موجودہ صورت حال میں خوابوں کو پہنچا قرار دیتا ہے اور بیداریوں کو لائق اعتماد بناتا ہے۔ لیکن اگر ایک طرف یہ ہے کہ جہاں تک یہ معیار کام دیتا ہے اس حد تک ہر ظن کو قوت دیتا رہتا ہے تاہم دوسری طرف بجز اس حالت کے جس میں متعلقہ نظام مربوط کے اندر شانِ موثوقیت

لے ظنون (جمع ظن) سے مراد ظنون غالب سمجھنا چاہیئے۔ ترجمہ۔

کسی نہ کسی عنوان سے از خود موجود ہو جائے یہ معیار و ثبوت مطلق کا بانی نہیں ہوتا پس  
 ظن غالب کا محض ایک منظم صورت میں ہونا اور اسے علم غیر مشتبہ کی منزلت پر قائم  
 کرنے کے لئے بجائے خود کافی نہیں ہے۔

## باب چہارم فلسفیانہ علم کے حدود

صفحہ ۲۲

فلسفہ کے بارے میں اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس میں بہت سی ایسی باتیں آئیں گی جو بعض بحث میں نہیں آئیں جن پر اکثر فلاسفہ بہت کچھ خامہ فرسائی کر چکے ہیں۔ اکثر فلاسفہ کا دعو ہے کہ اس قسم کے جملہ مسائل جیسے مذہب کے اساسی عقائد عالم کا عقلیت پر محمول ہونا مادہ کا بے اصل ہونا اور شر کا بے حقیقت ہونا وغیرہ کو اوضوں نے اپنے مابعد الطبعی استدلال دہی کے ذریعہ سے ثابت کر لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے طالبان فلسفہ کے لئے یہ امید زندہ گی بھر ایک مبدیہ فیض بنی رہی ہے کہ ان دعووں پر بھروسہ کرنے کے وچوہ دریافت ہو جائینگے۔ مگر میرے نزدیک یہ ایک امید موہوم ہے۔ عالم من حیث انکل ایک ایسی شے نظر آتا ہے جس کا علم مابعد الطبیعیات کے ذریعہ سے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور اس قسم کے دلائل کہ قوانین منطق کی رو سے فلاں چیز ضرور موجود ہے اور فلاں کا وجود محال ہے کسی گہری تنقید کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ اس باب میں ہم ایک اجمالی بحث اون طریقوں پر کریں گے جو اس قسم کے استدلال میں استعمال ہوتے ہیں تاکہ ان طریقوں کا جائز یا ناجائز ہونا پورے طور سے آشکار ہو جائے۔

جس مذہب کو ہم جانچنا چاہتے ہیں اس کا سب سے بڑا حامی دور جدید میں ہیگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) ہوا ہے۔ ہیگل کا فلسفہ نہایت مشکل ہے۔ اور اس کے شارح مطالب کے لحاظ سے بہت کچھ اختلاف رائے بھی رکھتے ہیں۔ میں صرف اس شرح کے مطابق چلنا چاہتا ہوں جو اگرچہ اکثر شراح کے مطابق نہیں تو اون میں سے اکثر کے مطابق ہے اور جس کی خوبی یہ ہے کہ اپنی جگہ پر ایک نہایت اہم اور دلچسپ قسم کا فلسفہ پیش کرتی ہے۔ ہیگل کا خاص کر یہ دعو ہے کہ ہر وہ شے جو کل سے کچھ بھی کم ہے ظاہر ہے کہ جزو ہے اور جب تک اس کی شقینی ترقی نہ ہو عالم میں موجود نہ ہو ظاہر ہے کہ وہ موجود ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اور جس صورت سے کہ تشریح تقابلی کا کوئی ماہر صرف ایک ہڈی کو دیکھ کر قیاس کر لیتا ہے کہ یہ کس جانور کے جسم کا

جزو حق اسی طرح ہیکل کے نزدیک مابعد الطبیعیات کا جاننے والا حقیقت کے صرف ایک جزو کے ملاحظہ سے اگر کل حقیقت نہیں تو کم از کم حقیقت کا خاکہ ضرور دریافت کر سکتا ہے۔ گویا حقیقت کے تمام ٹکڑوں میں جو بظاہر الگ الگ معلوم ہوتے ہیں کڑیاں لگی ہوتی ہیں اور یہ کڑیاں اون کو اس پاس کے دوسرے ٹکڑوں سے جوڑتی ہیں۔ اسی صورت میں حقیقت کا ہر جزو دوسرے جزو سے جوڑا ہوا ہے حتیٰ کہ کل عالم اسی صورت سے بنگیا ہے۔ پھر ہیکل کے نزدیک عدم کمال کا نظور عالم خیال اور عالم اشیا دونوں میں ہے۔ عالم خیال میں کسی نامکمل یا مجرد تصور کو لےجے تو غور کرنے پر پتا چلتا ہے کہ اگر اس کے عدم کمال کو بعبلا دے میں ڈال دیا جائے تو فوراً تناقض لازم آجائے گا۔ یہ تناقض تصور مذکور کو اس کے "خلاف" یعنی جواب دعوے کی صورت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اب اس سے پہنچنے کے لئے ایک نئے تصور کی تلاش ہوتی ہے جو اس قدر نامکمل نہ ہو اور جس کی ترکیب تصور اول اور اس کے جواب دعوے سے ہوئی ہو۔ یہ نیا تصور ۲۲۲ صفحہ گواہ نامکمل نہیں جتنا کہ تصور اول تھا لیکن اپنی جگہ پر یہ بھی کامل نہیں اور اس کو بھی اپنے جواب دعوے کی طرف منجھو کر اور اس سے ملکر ایک نئے مرکب کی صورت میں آجانا چاہیے۔ ہیکل دینی بڑھتے بڑھتے تصور مطابق تک پہنچ جاتا ہے جس میں نہ تو نقص کا کوئی شائبہ ہے نہ وہ اپنا کوئی خلاف رکھتا ہے اور نہ وہ فرید ترقی کا محتاج ہے۔ گویا "تصور مطلق" سے "الحقیقت مطلقہ" کا مفہوم کافی طور پر ادا ہو جاتا ہے لیکن اول تصورات حقیقت کی اس حیثیت پر روشنی نہیں ڈالتے جس سے کہ وہ کسی بیک نگاہ کل پر حاوی ہو جانے والے کے آگے آتی ہے۔ بلکہ اس کی صرف اس حیثیت پر روشنی ڈالتے ہیں جو جزئی نظیر ظاہر ہوتی ہے۔ چنانچہ ہیکل اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک مرتب نظام واحد کی صورت پر ہے جو زمان و مکان کے قیود سے آزاد غنصر شر سے پاک کلیتہً عقل پر مبنی اور بالکل روحانی ہے۔ اس کے نزدیک دنیا میں اگر کوئی ظہور اس کے برخلاف نظر آئے تو از روئے منطق اس کی علت خود ہماری کوتاہ بین جزئی نظر قرار پاسکتی ہے۔ فرض کیجئے کہ جس طرح خدا دیکھتا ہے اگر ہم بھی کل عالم کو اسی طرح بیک نظر دیکھ لیتے تو زمان و مکان اور مادہ شر بلکہ ساری کہ دکاوش اور جھگڑوں کا خاتمہ ہو جاتا۔ اور ایک دوامی، کامل، غیر متغیر، روحانی وحدت کا جلوہ نظر آنے لگتا۔

اس مذہب میں بہت کچھ علو کے شان پایا جاتا ہے جس کے آگے سر نیاز خم کرنا امکان آرزو سے بعید نہیں۔ لیکن پھر بھی جب اس کی پوری جانچ کی جاتی ہے تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو

دلائل کام میں لائے گئے ہیں کس قدر گنجشک اور کس قدر نادوامفروضات سے بھرے ہوئے ہیں یہ نظام جس رائے کی بنیاد پر تعمیر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ ناقص ہے وہ ہرگز باقی بالذات نہیں ہو سکتا بلکہ اپنے وجود کے لئے لابدی طور پر دوسری چیزوں کا محتاج ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جو شے اشیائے ماسویٰ الذات کی طرف مضاف ہے اوس کی فطرت میں ان بیرونی اشیاء کے ساتھ کسی نہ کسی نسبت کا موجود رہنا ضروری ہے۔ اگر یہ بیرونی اشیاء موجود نہ ہوں تو وہ شے بعینہ وہ نہیں ہو سکتی مثلاً دیکھئے کہ ہر انسان کی فطرت کی ترکیب اوس کے حافظہ اوس کے علم اوس کی رغبتوں اور نفرتوں وغیرہ سے ہوئی ہے۔ اب اگر سرے سے اونہی چیزوں کا وجود نہ ہوتا جنہیں وہ جانتا ہے اور جن سے رغبت یا نفرت رکھتا ہے تو یہ انسان جو کچھ فی الحال ہے نہ ہوتا۔ یہ انسان لازمی طور پر اور ظاہر بھی ایک جزئی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اگر اوس کو کل حقیقت قرار دیدیا جائے تو خود اپنی نقیض بن جائے۔

گویا اس نقطہ نظر کا دار مدار تمام تر "افطرت" شے کے تصور پر ہے جو بظاہر "اجملہ حقائق متعلق بہ شے" کے معنی دے رہا ہے۔ یہ تو بے شک صحیح ہے کہ جو حقائق ایک شے کو دوسری شے سے وابستہ کرتے ہیں وہ بغیر دوسری شے کی بقا کے باقی نہیں رہ سکتے لیکن حقائق متعلق بہ شے ہرگز جزو شے نہیں۔ اگرچہ اصول بالا سے "جزو" "افطرت" شے ہونا اون کے لئے لازمی قرار دیا جاتا ہے۔ پس اگر فطرت شے سے مراد "اجملہ حقائق متعلق بہ شے" ہے تو ظاہر ہے کہ جب تک عالم کی جملہ دیگر اشیاء سے اوس کا تعلق اضافی علم میں نہ آجائے فطرت شے معلوم نہیں ہو سکتی۔ لیکن لفظ فطرت کے یہی معنی لینا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ فطرت شے کے نامعلوم ہونے یا کم از کم پوری طرح علم میں نہ ہونے کی حالت میں بھی علم شے ممکن ہے۔ یعنی اس معنی کے اختیار کرنے سے علم حقائق اور علم اشیاء میں باہم خلط پیدا ہو رہا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ شے کا علم عرفاً قائم ہو جائے دراصل ایک اوس کے باب میں صرف چند ہی قضایا معلوم ہوں۔ اور نظر اُتو اس صورت میں ایک قضیہ کا بھی علم لازمی نہیں ہے۔ پس کسی کی معرفت میں مذکورہ بالا معنی کے لحاظ سے فطرت شے کا علم داخل نہیں ہے۔ اور گو کہ شے متعلقہ کے باب میں اگر ایک قضیہ کا علم بھی ہو گا تو اوس کی معرفت شے داخل رہے گی۔ تاہم اس میں شے متعلقہ کی فطرت کا علم مذکورہ بالا معنی کے لحاظ سے داخل نہ ہو گا۔ لہذا (۱) کسی شے کی معرفت میں اوس شے کی اضافی اذرو منطق

مضمون نہیں ہوتیں اور (۲) ان اضافتوں میں سے بعض کا علم میں نہ توکل اضافتوں کا علم مضمون ہوتا ہے اور نہ مذکور بالا معنی کے لحاظ سے فطرت شے کا علم مضمون ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ مجھے اپنے دانت کے در کی معرفت ہو۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ علم حد کمال کو بھی پہنچ چکا ہو۔ اور پھر بھی وہ سب باتیں میرے علم میں نہ ہوں جو ایک معالج دندان (جو اوسکی معرفت نہیں رکھتا) بغیر اوس کی فطرت کو مذکور بالا معنی کے لحاظ سے جانے ہوئے اوسکے اسباب وغیرہ کی نسبت بیان کر سکے۔ پس کسی شے کے ذی اضافات ہونے سے اوس کی اضافتوں کا اوروے منطق لازمی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بالفاظ دیگر یہ کہ محض اس امر سے کہ یہ شے ہی شے ہے یہ مستنبط نہیں ہو سکتا ہے کہ جو مختلف اضافات اوس میں فی الواقع ہیں اون کا ہونا لازمی بھی ہے۔ ظاہر اوجہ نتیجہ برآمد ہوتا ہوا نظر آتا تھا اوس کی وجہ یہ ہے کہ شے متعلقہ پہلے ہی سے ہمارے علم میں تھی۔

چنانچہ ہم ثابت نہیں کر سکتے کہ عالم من حیث الکل ایک مرتب نظام واحد کی صورت پر ہے جیسا کہ ہیگل نے بتایا ہے اور اگر یہ نہیں ثابت کر سکتے تو مکان و زمان اورادہ و شر کا غیر حقیقی ہونا بھی نہیں ثابت کر سکتے۔ کیونکہ یہ امور ہیگل نے ان چیزوں کے جوڑی اور اضافی ہونے سے مستنبط کئے تھے۔ پس اب عالم کی تحقیقات فقط جزو جزو کرنے کی صورت باقی رہتی ہے اور ان اجزائے عالم کے خواص معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں نکلتا جو ہمارے تجربہ سے بعید ہیں۔ جن لوگوں کی امیدیں فلاسفہ کے بنائے ہوئے بڑے بڑے نظاموں کی بدولت بہت بلند تھیں اون کے حق میں یہ نتیجہ اگرچہ یاس انگیز ہے مگر ہمارے دور استقرار و امن کے لحاظ سے یہی موزوں ہے بلکہ ابواب مابقی میں جو بحثیں ہو چکی ہیں اون سے بھی یہی نتیجہ بحال رہتا ہے۔

ارباب مابعد الطبیعیات کے مبلغ اور حوصلہ مند اندہ مساعی اکثر اس جدوجہد سے شروع ہو جاتے ہیں کہ عالم واقعی کے بعض خاص خاص ظاہری پہلوؤں کا خود اپنی تفسیر ہونا اور اس وجہ سے غیر حقیقی ہونا ثابت ہو جائے۔ لیکن دور جدید کے ارباب رائے زیادہ تر گویا ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس قسم کی جو تفسیریں قرار دے لی گئی تھیں وہ محض وہم پر مبنی تھیں اور اس قسم کے قیاسات سے کہ فلاں صورت سے فلاں بات لازم آنا چاہیے جو کچھ وہی طور سے مستنبط ہو سکتا ہے اوس کی مقدار بہت تھوڑی ہے۔ اس ضمن میں مکان و زمان کی مثال بہت مناسب ہے

کیونکہ مکان و زمان دونوں کی وسعت لامتناہی ہے۔ اور دونوں لامتناہی طور پر تقسیم بھی ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم ایک خط مستقیم کی سیدھ میں کسی سمت چل کھڑے ہوں تو کسی ایسے نقطہ پر پہنچ سکتا عقل میں نہیں آتا جس کے آگے فضا خالی بھی نہ ہو۔ یہی حال وقت کا ہے کہ اس میں ہم اپنے خیال میں آگے بڑھتے اور پیچھے ہٹتے ہیں۔ اور پھر بھی اس کی اوس ابتدا یا انتہا تک رسائی حاصل کرنا عقل میں نہیں آتا جس کے آگے وقت محض بھی موجود نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت اور فضا دونوں غیر محدود طور پر وسیع ہیں۔

پھر اگر کسی خط میں دو نقطے لے لیجئے تو خواہ اون کا درمیانی فاصلہ کتنا ہی کم ہو یہ بات صریح معلوم ہوگی کہ ان کے بیچ میں اور نقطے ضرور نکل سکتے ہیں۔ کیونکہ ہر فاصلہ کی تنصیف ممکن ہے اور ہر نصف کی تنصیف پھر ممکن ہے۔ وغیرہ وغیرہ جس کی کوئی حد نہیں۔ اسی طرح زمانہ کو کیجئے کہ دو لمحوں کا درمیانی عرصہ خواہ کتنا ہی قلیل کیوں نہ ہو گزیر بیچ میں مزید لمحا ضرور ہو سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ وقت و فضا دونوں لامتناہی طور پر قسمت پذیر بھی ہیں۔ اس لامتناہی وسعت و قسمت پذیری کی صورت مینہ کے برخلاف فلاسفہ نے یہ ثابت کرنے کے لئے دلائل وضع کئے ہیں کہ اشیا کا اجتماع لامتناہی طور پر نہیں ہو سکتا۔ اور اس لحاظ سے فضا میں نقطہ بوی اور وقت میں لمحوں کی تعدادیں محدود ہونا چاہئیں۔ اس صورت سے فضا اور وقت کی صریحی باہمیت اور لامتناہی اجتماعات کے فرضاً محال ہونیکے درمیان ایک تناقض کی شان پیدا کر دی گئی ہے۔

کائنات پہلا شخص تھا جس نے اس تناقض پر زور دیا اور زمان و مکان کا نامکمل ہونا استنباط کر کے دعوے کیا کہ یہ دونوں محض ذہنی چیزیں ہیں۔ اس کے بعد دوسرے فلاسفہ بھی کہنے لگے کہ زمان و مکان فقط ظاہر سے تعلق رکھتے ہیں اور حقیقت میں منجملہ خواص عالم کے نہیں ہیں۔ لیکن اہل ریاضی نے اپنی اون کوششوں سے جیسی کہ خاص کر جیارج کنٹار نے جاری کی تھیں یہ بات واضح کر دی کہ لامتناہی اجتماعات کا محال ہونا غلطی بر مبنی تھا۔ حقیقت میں یہ اجتماعات اپنی نقیض نہیں بلکہ تعصبات کے نقیض ہیں جو ذہن میں جم گئے ہیں۔ پس وقت و فضا کے غیر حقیقی ہونے پر جو دلائل قائم کئے گئے تھے وہ اب بالکل بے اثر ہو گئے اور مابعد الطبیعی ترکیب کا ایک برا چشمہ خشک ہو گیا۔

لیکن ریاضی دانوں نے صرف یہی ثابت کرنے پر اکتفا نہیں کیا ہے کہ فضا جس صورت سے

عموماً مانی جاتی ہے وہ ممکن ہے۔ اوفضوں نے تو یہ بھی ثابت کر دکھایا کہ جہاں تک منطقی ثبوت کا تعلق ہے  
فضا کی دوسری صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ اقلیدس کے بعض علوم متعارفہ کسی زمانہ میں عقل سلیم  
کے نزدیک "ضروری" تھے اور فلاسفہ ان کا ضروری ہونا پہلے سے قرار دے لینے لگے تھے۔  
لیکن اب یہ دریافت ہوا ہے کہ ان کی ضرورت کا ظہور بدست منطقی کی بنیاد پر تھا بلکہ محض  
فضا ہائے حقیقی سے ہمارے واقف ہونے کی جہت سے تھا۔ ریاضی دانوں نے ایسے عالم  
فرض کر کے جن میں یہ علوم متعارفہ درست نہ تھے میں منطقی سے کچھ اس طرح کام لیا ہے کہ  
عقل سلیم کے نزدیک تعصبات مضحل ہو جائیں اور ہماری فضا سے قدرے اختلاف  
رکھنے والی فضاؤں کا امکان ثابت ہو جائے۔ ان فضاؤں میں سے بعض کا فضا سے  
اقلیدسی سے اختلاف اس قدر خفیف ہے کہ جہاں تک قابل پیمائش فاصلوں کا تعلق ہے  
مشاہدہ سے اتنا پتا بھی نہیں لگ سکتا کہ ہماری فضا سے واقعی بعینہ اقلیدس والی فضا ہے  
یا ان دوسری قسموں میں سے کسی قسم کی ہے۔ یہاں گویا صورت حال بالکل پلٹ گئی۔  
پہلے تو یہ معلوم ہوتا تھا کہ تجربہ نے منطقی کیلئے صرف ایک ہی فضا وضع کی تھی اور منطقی نے اسے بھی  
ناممکن قرار دیدیا۔ اب منطقی خود ہی کئی ایک فضاؤں کو ممکن قرار دے رہی ہے جن کو تجربہ سے بھر سکے  
کوئی خلق نہیں کہ تجربہ محض ایک جزئی حد تک ان فضاؤں کے درمیان کوئی فیصلہ کر سکتا ہے۔ اس  
صورت سے ہمارا علم موجودات گھٹ گیا اور علم کمالات بہت کچھ بڑھ گیا۔ گویا پہلے ہم ایک جیسے رنگ میں قید تھے  
جس کا ہر گوشہ اور ہر روزن دریافت ہو سکتا تھا۔ اور اب اپنے آپ کو بے پناہ امکانات  
کے ایک وسیع میدان کی سیاحت میں مصروف پاتے ہیں جہاں بہت سی چیزیں محض  
اپنے افراد کے نامعلوم ہونے کی وجہ سے واکرہ علم سے باہر رہی ہیں۔

صفحہ ۲۳۱

جو صورت وقت و فضا کے بارے میں ذکر ہوئی ایک حد تک یہی کیفیت بعض دوسرے  
امور میں بھی پیش آئی ہے۔ اصول و ہجیہ کی روش سے لقاب عالم بنانے کی کوششیں بالکل  
رہ گئیں۔ منطقی پہلے کی طرح ملغ امکانات ہونے کے عوض تفصیل انسانی کے لئے مرؤہ  
آزادی لائی۔ وہ بے شمار چار باغے کا رتنگ نظر عقل سلیم کی آنکھوں سے اوجھل تھے  
اس کی بدولت آشکار ہو گئے۔ اور تجربہ کا کام حسب امکان یہ تصفیہ کرنا رہ گیا  
کہ منطقی نے جو اتنے عالم وضع کئے ہیں ان میں سے ہمارے لائق کون سا عالم ہو سکتا ہے  
پس اس سے اگرچہ مراد نہیں کہ جو کچھ موجود ہے اس کے بارے میں جتنی علمیت تھی

وہ صرف تجربہ بالفعل کے دائرہ تک محدود ہو گئی۔ البتہ یہ گھٹکر اوتنی رہ گئی جتنی کہ تجربہ ذریعہ سے معرض تحصیل میں آسکتی ہے۔ ہم اوپر دیکھ ہی آئے ہیں کہ ہمیں بہت سی ایسی چیزوں کا علم بیانی حاصل ہو سکتا ہے جو ہمارے تجربہ بلا واسطہ میں بالکل نہیں آتیں لیکن علم بیانی کی ہر صورت میں کچھ نہ کچھ کلیات کا تعلق ضرور درکار ہوتا ہے تاکہ جس قسم کی شے کسی خاص مقدمہ میں مضمر ہو اس قسم کی شے اس سے منبج بھی ہو سکے مثلاً اشیائے طبیعی کے بارے میں یہ اصول کہ معطیات جس اشیائے طبیعی کی علامات ہیں یہ یکائے خود کلیات کے ایک تعلق پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسی اصول کی بنا پر ہم تجربہ کے ذریعہ سے اشیائے طبیعی کے متعلق معلومات حاصل کرتے ہیں۔ یہی امر قانون علیت پر بلکہ اس سے کم عمومیت رکھنے والے اصول مثلاً قانون تجاذب پر بھی صادق آتا ہے۔

قانون تجاذب کے سے اصول کا ثبوت یا اون کا ظن غالب قرار پانا تجربہ و نیز قانون استقرا کے سے خالص اصول و ہمییہ کے یکجا کرنے سے غل میں آیا ہے۔ پس ہمارا علم وحدانی جو ہمارے دوسرے قسم کے علم حقائق کا بھی ہر شے ہے دوطرح کا ہوتا ہے۔ ایک تو خالص علم تجربی جو جزئی اشیاء کا وجود اور اس کے بعض دیگر خواص کو آشکار کرتا ہے۔ دوسرے خالص علم تجربی جو کلیات کی اضافات باہمی کو ظاہر کرتا ہے اور جس کے ذریعہ سے علم تجربی میں لاحق ہونے والے جزئی واقعات سے ہم نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ اور علم تبعی کا انحصار ہمارے کسی نہ کسی خالص علم ذہنی پر بلکہ اکثر اوقات خالص علم تجربی پر بھی ہوا کرتا ہے۔

اگر یہ قول صحیح ہے تو فلسفہ اور سائنس کے علم میں کوئی اساسی فرق نہیں ہے آگاہی کا کوئی خاص دروازہ ایسا نہیں جو فلسفہ کے لئے کھلا اور سائنس پر بند ہو۔ فلسفہ کے اخذ کردہ نتائج سائنس کے نتائج سے کوئی متاثرات قطعی نہیں رکھتے۔ فلسفہ کا خاصہ اصلی انتقاد ہے جو فلسفہ اور سائنس کے درمیان حد فاصل ہے۔ فلسفہ ادان اصول کو بنظر انتقاد جانچتا ہے جو سائنس اور روزمرہ کی زندگی میں کام آتے ہیں۔ اور ان اصول میں اگر کچھ بے برطیماں ہوتی ہیں تو ان کو واضح کر کے دیکھا دیتا ہے۔ بلکہ جس اصول کو قبول کرتا ہے تو اسی شرط پر کہ اس کے مسترد کرنے کیلئے کوئی پہلو انتقادی جس سے ظاہر نہ ہوا ہو۔ بقول بعض فلاسفہ کے وہ اصول جو سائنس میں پنہاں ہوتے ہیں اگر غیر موثر فروعات سے خالی ہونے پر بھی اس قابل نظر آتے کہ عالم من حیث الکل کے باب میں کچھ معلومات ہم پہنچ سکیں تو اون کو ہمارے دائرہ عقیدہ میں

واجہل ہونے کا وہی حق ہوتا جو سائنس والے علم کو حاصل ہے۔ لیکن تفتیش سے اس صفت کا علم کہیں نہیں ملتا اور یہی وجہ ہے کہ جہاں تک بڑے دلیر بابو الطبعی فلسفہ کے خاص خاص مقولوں کا تعلق ہے اس علم کا نتیجہ زیادہ تر ایک سبلی حیثیت رکھتا ہے۔ حالانکہ عام طور پر جسے علم کہتے ہیں اس کا نتیجہ زیادہ تر ایجابی ہوا کرتا ہے۔ دوران انتقاد میں شاذ ہی کوئی علت ایسی نکلتی ہے جس کی بنیاد پر یہ علم مسترد ہو سکے۔ مگر یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کہ انسان جس قسم کے علم کا عموماً اہل سمجھا جاتا ہے اس کی صلاحیت انسان میں نہیں ہے۔

فلسفہ کو اگر انتقاد و علم سے عبارت کیجئے تو اس کی کوئی حد مقرر ہونا چاہیے۔ اگر ہماری نیت بالکل ہی شکی مزاج ہو جانے کی ہے اور دائرہ علم سے باہر رہ کر پھر اسی دائرہ میں قدم رکھنے کی کوشش ہے تو یہ ایک ناممکن سی بات ہے۔ بلکہ ایسی تشکیک کی توڑ دہ بھی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ رد کرنے کے لئے فریقین میں تھوڑا بہت علم ضرور مشترک ہونا چاہیے۔ شک محض سے کسی فلسفہ کی ابتدا نہیں ہو سکتی۔ پس اگر واقعی کوئی فائدہ تصور ہے تو علم کے فلسفیانہ انتقاد میں یہ محض طرز عمل فضول ہے۔ کال تشکیک کے آگے منطق کی دلیلیں نہیں چلتیں اور یہ تو ایک آسانی سے سمجھ لیا آجانے والی بات ہے کہ اس حد کی تشکیک بالکل نامعقول ہو کر رہتی ہے۔ "ڈیکارٹ کا" "اشکی اسلوب" جس سے فلسفہ جدید کی بنیاد پڑی ہے اس کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ بلکہ کہنا چاہیے کہ اس کی حیثیت ایسے انتقاد کی ہے جسے ہم فلسفہ کی جان قرار دیتے ہیں۔ اس "اشکی اسلوب" میں یہ ہے کہ جس میں شک ہو سکے اس میں شک کرتے چلے جاؤ۔ اور جو کچھ من قبیل علم آئے اس میں ہر قدم پر دم لو اور پلٹ پلٹ کر پوچھتے جاؤ کہ آیا اس کا حقیقہ معلوم ہونا برسیل و وثوق محسوس ہوتا ہے یا نہیں۔ فلسفہ کی ترکیب اسی قسم کے انتقاد سے ہوئی ہے۔ خواہ کتنی ہی سخت گیری اور جامعیت کیساتھ کیوں نہ غور کیا جائے مگر جو مدحیات جس کے علم کی طرح بعض معلومات کا کلیتہً ناقابل شک ہو نا ضرور باقی رہتا ہے۔ اس قسم کے علم کے ضمن میں فلسفیانہ انتقاد یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ عقائد سے بالکل دست بردار ہو جائیے۔ گویا اسے عقائد بے شک پائے جاتے ہیں جو یوں چاہے برابر قائم رہیں۔ لیکن جہاں بحسب میں شدت دکھائی دے اوں کی ساری فاعلی نکل جاتی ہے۔ یہ عقیدہ کہ اشیاء کے طبیعی مدحیات جس سے ملتی جلتی ہیں۔ انہی عقائد کی ایک مثال ہے۔ فلسفہ کا فتوہ اس قسم کے عقائد کے باب میں (تاد قتیقہ کوئی) عجیب دلائل پیدا نہ کئے گئے ہوں) یہی ہو گا کہ یہ قابل مسترد کر دینے کے ہیں۔ لیکن اوں عقائد

کا مسترد کرنا جو سختی سے جانچ کرنے پر بھی محل اعتراض نہیں ہوتے شان معقولیت سے خالی اور تعلیمات فلسفہ سے بعید ہے۔

مختصر یہ کہ انتقاد سے ہمارا یہ مراد نہیں ہے کہ پہلے سے بلاوجہ رد کر دینا کہ تہیہ کر لیا جائے۔ مقصد یہ ہے کہ باطنی النظر میں جو کچھ من قبیل علم ٹھہرتا ہو اس کے ہر جز کو اس کی خوبیوں کے اعتبار سے جانچا جائے اور جو کچھ بمنزلہ علم قرار پائے وہ اختیار کر لیا جائے۔ یہ تسلیم کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ہر نوع غلطی کا اندیشہ برابر باقی رہے گا۔ کیونکہ انسان غلطی ضرور ہے۔ لیکن فلسفہ کا یہ دعوے بھی حق بجانب ہے کہ فلسفہ صد در خطا کے اندیشہ کو کم کر دیتا ہے بلکہ بعض اوقات تو اس قدر گھٹا دیتا ہے کہ اس کا عمل نظر انداز کر دینا کچھ دشوار نہیں رہتا جس دنیا میں خطا کا سدور ناگزیر ہو وہاں اس سے بڑھ کر کیا چاہیے؟ اور فلسفہ کا کوئی صاحب نظر حاسمی اس سے زیادہ کا مدعی بھی نہیں ہوتا۔

## باب پانزدہم جنس فلسفہ کی قدر و قیمت

فلسفہ کا یہ ناکال اور مختصر سا تبصرہ تمام ہونے پر ہے۔ مناسب ہو گا کہ خاتمہ پر یہ بھی غور کر لیا جائے کہ فلسفہ کس قیمت کی جنس ہے اور اس کے مطالعہ کی ضرورت کیا ہے۔ یہ مسئلہ اس وجہ سے اور بھی غور طلب ہے کہ اکثر اشخاص معاملات دنیاوی اور علوم طبیعیہ کے دلدادہ ہو کر اس شک میں پڑ جاتے ہیں کہ آیا فلسفہ میں بے ضرورت بے سود کاوشوں اور مویشگافیوں بلکہ ناممکن العلم امور پر رد و قح کے سوا کچھ اور بھی ہے؟

اس قسم کی رائیں فلسفہ کے باب میں کچھ تو اس وجہ سے قائم کی جاتی ہیں کہ لوگ زندگی کے مقصد کو غلط سمجھتے ہیں اور کچھ یہ وجہ ہے کہ فلسفہ کے اغراض کا صحیح اندازہ نہیں رکھتے دنیا میں مختلف ایجادوں کی بدولت جاہل سے جاہل لوگ بھی علوم طبیعیہ سے فائدے اٹھا رہے ہیں۔ ان علوم کی مدح سرائی نہ صرف طلبہ کے لئے ہے بلکہ ان کی غرض اول عامۃ الناس کو مستفید کرنا ہے۔ فلسفہ اس قسم کے نفع سے خالی ہے۔ اس کے مطالعہ سے بجز طالبان فلسفہ کے اگر کوئی مستفید ہو سکتا ہے تو بالواسطہ ہو سکتا ہے۔ یعنی طالبان فلسفہ کی زندگی پر اس کا جو کچھ اثر ہوتا ہے اس سے دوسرے لوگ بھی متاثر ہوتے ہیں اور جنس فلسفہ کی قیمت کا اگر کوئی اندازہ ممکن ہے تو بس انہی اثرات کے ذریعہ سے۔

لیکن فلسفہ کی قدر و قیمت دریافت کرنے کے لئے سب سے پہلے ادن قصبات کو دل سے دور کر دینا ضروری ہے جو برائے نام ”کار پر داز“ لوگوں کی طرف منسوب ہیں۔ یہ لوگ جو عرف عام میں کار پر داز کہلاتے ہیں یہ وہ ہیں جو صرف مادی ضرورتوں کا لحاظ کرنا جانتے ہیں یہ فقط غذائے جسمانی کے بھوکے ہیں اور غذائے روحانی کی حاجت ان کے خیال میں بھی نہیں آتی۔ اگر سب لوگ چین سے بسر کرتے ہوتے اگر امراض اور افلاس کو تاجحد امکان زوال ہو چکا ہوتا تب بھی ایک قابل لحاظ مذہبیت کے پیدا ہونے میں بہت سے اور مراحل باقی ہوتے

موجودہ صورت میں بھی ذہنی استفادہ کم از کم اوس حد تک تو ضرور مفید ہے جتنا کہ جسمانی نفع۔ فلسفہ کی قیمت کا اندازہ استفادہ ذہنی ہی کے معیار سے ہو سکتا ہے۔ اور جو لوگ اس نفع کی طرف سے بے پروا نہیں ہیں پس وہی قابل ہو سکتے ہیں کہ فلسفہ کا پڑھنا اوقات ضائع کرنا نہیں ہے۔ دوسرے مضامین کی طرح فلسفہ کی اولین غرض طلب علم ہے۔ لیکن اس میں اوس قسم کا علم مطلوب ہوتا ہے جو تمام علوم میں وحدت اور نظام پیدا کرتا ہے۔ اس میں اوس علم کی جستجو ہوتی ہے جو ہمارے معلومات قصبات اور معتقدات پر نکتہ چینی کرنے سے حاصل ہو۔ مگر ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ فلسفہ کو اپنے مسائل کے کافی طور پر حل کرنے میں کوئی بڑی کامیابی ہوئی ہے۔ اگر کسی ریاضی داں یا ماہر معدنیات یا مورخ بلکہ چاہے جس مضمون کے عالم سے پوچھے کہ تمہارے مضمون میں کون سے حقائق اب تک تعین کے ساتھ دریافت ہو سکے ہیں تو اسکا جواب اتنا طویل ہوگا کہ جب تک چاہیے بیٹھے نہ سیکھے۔ لیکن کسی فلسفی سے یہی سوال کر کے دیکھئے۔ اگر اوس نے صاف کوئی سے کام لیا تو فوراً قبول دے گا کہ دوسرے مضامین میں جسطرح کے قطعی نتائج حاصل ہوتے ہیں اوس طرح فلسفہ میں کوئی نتیجہ نہیں برآمد ہوا۔ سچ تو یہ ہے کہ اس کی ایک خاص وجہ ہے۔ جوں ہی کہ کسی مضمون میں معلومات کا حاصل ہونا تعین کیساتھ معرض امکان میں آتا ہے پس اوسی آن سے اوس مضمون کا نام فلسفہ نہیں رہتا بلکہ اوس مضمون کو کسی مستقل سائنس کے نام سے موسوم کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ مطالعہ افلاک جو اس زمانہ میں فلکیات سے متعلق ہے ایک زمانہ میں فلسفہ کا جزو تھا اسی وجہ سے نیوٹن کی محسوس کہ الارا تعریف کا نام "فلسفہ فطریہ کے ریاضی اصول" رکھا گیا تھا۔ علیٰ ہذا القیاس مطالعہ نفس انسانی جو ابھی تھوڑے دن ہوئے فلسفہ میں شامل تھا اب فلسفہ سے الگ ہو گیا ہے اور "علم النفس" کہلانے لگا ہے۔ پس فلسفہ کی شان بے وثوقی (نا استواری) ایک بڑی حد تک حقیقی نہیں بلکہ نسبتاً محض ظاہری ہے۔ کیونکہ ایسے مسائل جن کے جوابات معین ہیں وہ سائنسوں کے حوالہ کر دیے گئے ہیں اور جو معین نہیں ہو سکے ہیں وہ اب تک فلسفہ کے سپرد ہیں۔

نا استواری فلسفہ کے باب میں جو سچی بات تھی اوس کے صرف ایک پہلو کا ذکر ہوا ہے۔ ابھی بہت سے سوالات باقی ہیں (جن میں وہ مسائل بھی شامل ہیں جو ہماری روحانی زندگی کی نسبت سے ہمارے لئے بہت بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ہماری دانست میں تا وقتیکہ عقل انسانی کو بمقابلہ حال کے کوئی بالکل نئی بات نہ حاصل ہو جائے یہ مسائل ہمیشہ رائج ہی رہیں گے۔)

آیا عالم میں کوئی وحدت اعراض یا کوئی مقصد نہ تھا ہے یا یہ کہ جو کچھ ہے محض ایک مجرور اتفاقات ہے؟ یا شعور اس عالم کا کوئی مستقل جزو ہے جس سے عقل کے لامتناہی فردیہ کی تفریع رکھی جاسکے یا یہ کہ یہ محض ایک حادثہ متغیر ہے اور صرف ایک چھوٹے سے سیارہ میں پیدا ہو گیا ہے جس پر بقائے حیات بالآخر محال ہو جانے والی ہے۔ نیکی اور بدی آیا صرف انسان ہی کے لئے ہے یا عالم کے لئے بھی اس کی کوئی اہمیت ہے؟ فلسفہ میں اسی قسم کے سوالات پیدا کئے جاتے ہیں اور ان کے جواب مختلف فلسفی مختلف طریقوں سے دیا کرتے ہیں۔ لیکن بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ ان سوالات کا حل کسی دوسری صورت سے ممکن ہو یا نہ ہو مگر فلسفہ کے پیش کردہ جوابوں میں سے ایک بھی ایسا نہیں جو محض ثبوت کے اعتبار سے صحیح قرار دیا جاسکے اور پھر اگر کسی سوال کے حل ہو جانے کی ذرا بھی امید پائی جاتی ہے تو اس پر دلخیزی سوزی کرتے رہنا فلسفہ کا فرض ہے تاکہ اس کی اہمیت ذہن نشین ہو جائے اور اس کے ہر وسیلہ کی تحقیقی ہو جائے۔ نیز یہ کہ عالم کے ساتھ ہماری فکری دلچسپی کم نہ ہونے پائے جو تین کے ساتھ حاصل ہو جانے والے معلومات تک محدود رہنے کی صورت میں مفقود ہو جاتی ہے۔

حقیقتاً اکثر فلسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ ایسے بنیادی سوالات کے بعض جوابوں کی حقیقت فلسفہ سے ثابت ہو گئی۔ ان لوگوں نے یہ فرض کر لیا ہے کہ عقائد مذہبی میں جو باتیں سب سے اہم ہیں وہ استدلال سے صحیح ثابت ہو سکتی ہیں۔ اس عنوان سے جو مساعی عمل میں آئیں ان کو سمجھنے اور ان طریقوں اور پابندیوں پر رائے قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے علم انسانی کا تبصرہ ہو جائے۔ ان معاملات پر شان حکم کے ساتھ فتوے لگانا بلاشبہ خلاف عقل ہے۔ لیکن ابواب بالائیں جو کچھ تحقیق ہوا اگر وہ باطل نہیں ہے تو عقائد مذہبی کے فلسفہ سے ثابت ہونے کی امید مجبوراً چھوڑ دینا ہوگی۔ پس ان مسائل کے معین جوابات کو ہم افادات فلسفہ میں شمار نہیں کرتے اور پھر کہا جاتا ہے کہ فلسفہ کی قیمت معلومات کے کسی ایسے مجموعہ پر محمول نہیں کیجا سکتی جو تعین کے ساتھ حاصل ہو سکنے کے لائق سمجھا جاتا ہو۔

فلسفہ کی جو قیمت ہے دراصل اس کی ناستواری ہی سے ہے۔ جو شخص لذت فلسفہ سے نا آشنا ہے وہ زندگی بھر ان متعصبانہ عقائد کی جگر بندیوں میں پھنسا رہتا ہے جو اس کی مجموعی عقل بلکہ اس کی قوم اور زمانہ کے عادات و اطوار بلا اجازت و امداد قوت فکر اس کے ذہن میں راسخ کئے دیتے ہیں۔ ایسے آدمی کے لئے یہ دنیا ایک عین محدود

اور بے نقاب شے بن جاتی ہے۔ یعنی دنیا کی معمولی باتوں میں طبیعت جستجو کی طرف اہل نہیں ہوتی۔ اور غیر مافوس امکانات نگاہ میں کچھ نہیں جھپٹتے۔ اس کے برخلاف جب خیالات فلسفیانہ ہوتے ہیں تو جیسا کہ ابتدائی ابواب میں ہم دیکھ آئے ہیں معمولی سے معمولی چیزوں سے بھی ایسے سوالات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں جن کے جواب اگر تلاش کئے جاتے ہیں تو بہت ناکمل حالت میں ملتے ہیں۔ فلسفہ اگرچہ وثوق کے ساتھ نہیں بنا سکتا کہ ان جوابوں سے جو شکوک پیدا ہوتے ہیں اُن کے رفع کرنے کی کیا تدبیر ہے لیکن بہت سے امکانات اس ضمن میں ایسے پیش نظر ہو جاتے ہیں جس سے خیالات وسیع اور قیود رسم و رواج سے آزاد ہو جاتے ہیں پس جب اس وثوق کا احساس کم ہونا شروع ہوتا ہے کہ ”اشیائے عالم ایسی ہیں“ تو علم میں بہت کچھ ترقی یوں ہوتی ہے کہ ”یہ اشیا کیا کچھ ہو سکتی ہیں“ جن لوگوں کے قلم میدان شک کی آزاد فضا میں کبھی نہیں گئے ہیں اُن کی متکبرانہ ادعا پسندی اسی صورت سے خاک میں مل جاتی ہے۔ اور مافوس چیزوں کے غیر مافوس پہلو اسی عنوان سے نظر اہر ہو کر ہماری قوت متوجہ کو باقی رکھتے ہیں۔

قطع نظر اس نفع کے کہ اس سے غیر متوقع امکانات منکشف ہو جاتے ہیں فلسفہ کی ایک اہمیت ہے (جو شاید اس کی خاص قیمت ہو) جو اوس کے مطالعہ نظر کی عظمت نیز ان مطالعہ کے نتائج یعنی تنگ نظری اور خود غرضی کے زوال کی وجہ سے اور بھی بڑھی چڑھی ہے۔ ایک مغلوب اجماعت انسان کی زندگی میں نفع ذاتی کے دائرہ میں محدود ہو کر رہتی ہے۔ اس زندگی میں شاید اقربا و احباب کی شرکت گوارا ہو سکتی ہو لیکن بیرونی دنیا جب تک جلی خواہشوں کی معاون یا مخالف نہ نظر آنے لگے اُس وقت تک اوس کی کوئی پروا نہیں کی جاتی۔ ایسی زندگی میں ایک ہنگامہ برپا رہتا ہے اور ایک طرح کا انقباض سہا یا جاتا ہے۔ اس کے مقابل فلسفیانہ زندگی طہائیت افزا اور آزاد ہو کر رہتی ہے۔ یہ شخصی دنیا جو جلی منافع پر قائم ہے بہت ہی تنگ ہے اور ایک عظیم الشان ذی مقدرات عالم کیے سچ میں کچھ اس طرح بدگئی ہے کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ بالکل تباہ ہو کر رہ جائے گی۔ تا وقتیکہ ہم اپنے نفع کو اس قدر وسیع نہ بنا لیں کہ ساری بیرونی دنیا اوس کے احاطہ میں آجائے ہماری مثال ایک محصور شکر کی سی رہے گی جسے معلوم ہو گیا ہو کہ غنیمت ہرگز نہ بچھڑے گا اور بالآخر ہتھیار ڈال دینا ہوں گے۔ ایسی زندگی میں

صفحہ ۱۲۴

خواہشوں کی شدت اور قوت ارادی کی بے بسی کے امین ایک نزع پر ہم جاری رہتی ہے اور اطمینان کا کوسوں پتا نہیں لگتا۔ اس لئے اگر زندگی کو بام عظمت پر دیکھنا مقصود ہے اور آزاد بنانا ہے تو اس جنگ اور اس قید خانہ سے نجات حاصل کرنا لازم ہے۔

صفحہ ۲۲۵

اس کی ایک صورت فلسفیانہ تفکر سے نکلتی ہے۔ فلسفیانہ تفکر کے ذریعے سے جو وسیع ترین تجربہ کیا جاتا ہے اس میں عالم کے اندر متضاد مواقع نہیں قائم کئے جاتے کہ اگر کوئی دوست ہے تو کوئی دشمن۔ اگر ایک مددگار ہے تو دوسرا مخالف۔ یا اگر ایک نیک ہے تو دوسرا بد۔ بلکہ کل کو ایک ہی نگاہ سے دیکھنا ہوتا ہے۔ فلسفیانہ تفکر اگر خلوص آمیز ہے تو اس کا ہرگز یہ منشا نہیں ہو سکتا کہ خواہ انسان کو بقیہ عالم کا ہم جنس ثابت کر دے تحصیل علم تا مگر توسیع نفس ہے۔ اس توسیع کا بہترین عنوان یہ ہے کہ توسیع کی کوشش براہ راست نہ کی جائے۔ یہ مقصد جب ہی حاصل ہوتا ہے جب بجز ازلہ دے علم کے کوئی قوت کام میں نہ لانی جائے۔

اس طلب میں بیشتر سے ایسی خواہشوں کو کوئی دخل نہ ہونا چاہیے کہ خفاں مطلب انسان ہو۔ بلکہ ایسا ہو جو ناپید چاہیے کہ جو مطلب خود سے پیدا ہو نفس اوسے کے رنگ میں ڈوب جائے۔ نفس کی کیفیت تو یہ ہے کہ جب یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ خود نفس میں عالم کے ساتھ وہ منقار مت پائی جاتی ہے کہ غیر نفس کو شامل نفس کئے بغیر بھی علم عالم حاصل ہو سکتا ہے تو نفس کو دست حاصل نہیں ہوتی اس قسم کا ثبوت مہیا کرنے کی آرزو ایک طرح کی تعالیٰ نفس ہے اور ہر تعالیٰ کی طرح یہ بھی ارتقاء کے نفس کے حق میں (جو مدعاے نفس ہے اور جس کی اہمیت رکھنا نفس کو مستحق ہے) مضر ہے۔ تعالیٰ نفس دیگر مواقع کی طرح فلسفہ میں بھی دنیا کو اپنے اغراض کا ایک ذریعہ قرار دیا کرتی ہے۔ گویا یہ دنیا کی اہمیت کو نفس کے مقابلہ میں کھٹاتی ہے اور نفس اپنے مقصد کی عظمت کو اس کی وجہ سے محدود کرنے لگتا ہے۔ برخلاف اسکے فلسفیانہ تفکر میں ابتدا غیر نفس سے کرنا ہوتی ہے اور غیر نفس کی عظمت نفس کے حدود کو وسیع تر بنا دیتی ہے۔ لہذا ہی عالم کا یہ فیضان ہے کہ جو ذہن اس کے تفکر میں پڑ جاتا ہے وہ بھی اس لائنا ہی کا شریک کچھ نہ کچھ ضرور ہو جاتا ہے۔

یہی سبب ہے کہ جو نظماہائے فلسفہ عالم کو مصغر کر کے مرادف انسان بنا دیتے ہیں وہ عظمت روح کو بالائے طاق کئے ہوئے ہیں۔ علم نفس اور غیر نفس میں اتحاد کی ایک صورت ہے۔ چنانچہ ہر اتحاد کی طرح یہ بھی جبر سے پاک ہے اور اسی وجہ سے

اس میں یہ زبردستی نہیں کی جاتی کہ جو کچھ ہم اپنی ذات میں پاتے ہیں سارا عالم اسی کے موافق قرار پایا جائے۔ لوگوں کا فلسفیانہ میلان عموماً اس طرف ہے کہ ہر شے کا معیار اس انسان ہے اس پر مبنی انسان ہی کی اختراع ہے کائنات و مکان اور عالم کلیات خواص ذہن سے ہیں اور یہ کہ جو شے ذہن کی وضع کی ہوئی نہیں ہے وہ ناقابل علم ہے اور ہمارے کام کی نہیں۔ ہماری گذشتہ بحث اگر صحیح ہے تو یہ خیال غلط ہی نہیں بلکہ ہمارے فلسفیانہ تفکر کے اوتن تمام عوارض کو سلب کئے لیتا ہے جن کی ذات سے یہ تفکر ایک قابل قدر حیثیت رکھتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس خیال سے تفکر صرف نفس سے وابستہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس مذہب میں جس چیز کا نام علم ہے وہ غیر نفس سے نفس کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنی جگہ پر تعصبات و عادات اور مطلوبات کا ایک مجموعہ مرکب ہے جو ہمارے اور عالم غیر کے مابین ایک محکم حجاب کے طور پر حائل ہے۔ ایسے نظریہ علم میں جس شخص کو لطف آتا ہو اس کی مثال ایک ایسے آدمی کی ہے جو اپنے گوشہ عافیت سے اس دُرسے قدم نہ نکالنا چاہتا ہو کہ مبادا اس کے قول پر آئینہ رمد قنا کہنے والا کوئی نہ نکلے۔

برخلاف اس کے حقیقی فلسفیانہ تفکر کو غیر نفس کی ہر توسیع بلکہ ہر ایسی بات سے تسکین ہوتی ہے جو مقصود تفکر اور مقصود تفکر کے واسطے سے نفس متفکر کو فروغ دے۔ ہر وہ شے جو شخصی اور ذاتی ہے ہر وہ بات جو عادت خود غرضی یا ہوا و ہوس پر مبنی ہے اس مقصود کو فنا کرتی ہے اور عقل جس اتحاد کو دھندلہ لہی ہے وہ بیکار رہ جاتا ہے۔ فکر کرنے والے کے لئے اس راہ مقصود میں جو چیزیں اس صورت سے حائل ہوتی ہیں وہ ان شخصی اور ذاتی امور کو عقل کے حق میں ایک قید خانہ بنا دیتی ہیں۔ عقل اگر آزاد ہو تو اس کو بصیرت خداوندی حاصل ہوتی ہے جس کے لئے ”یہاں“ اور ”اب“ کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اوسکے لئے امید و بیم کوئی شے نہیں۔ نہ کسی قسم کے عروج و غماز ہیں نہ روایتی تعصبات کے شکنجے اتہائی صبر و سکون کے ساتھ اس کی بس ایک غرض ہے۔ یعنی طلب علم۔ اور علم سے مراد وہ علم ہے جو بالکل غیر شخصی اور فاعلاً فکری ہونے کے باوجود انسان کی رسائی سے باہر نہ ہو۔ چنانچہ بقایہ اوس علم کے جو واسطہ حواس سے حاصل ہوا ہو اور حسب دستور محض شخصی اور قطعی نقطہ نظر سے بلکہ ایک ایسے جسم سے متعلق جو جس کے آلات حواس جس قدر تحصیل کرتے ہیں اسی قدر ضائع بھی کر دیتے ہیں عقل آزاد کے

صفحہ ۲۳۸

نزدیک وہ علم مجرد و کلی زیادہ قدر کے لائق ہے جس میں کسی شخصی تاریخ کے حوادث کا دخل نہ ہو۔ وہ ذہن جو فلسفیانہ فکر کی آزادی اور غیر جانبداری کا عادی ہو چکا ہے عالم جذبات و عمل میں بھی اپنی اوسی حریت اور عدل کو ضرور باقی رکھتا ہے۔ ایسا ذہن اپنے جملہ مقاصد اور خواہشوں کو اسی ایک کل کے اجزاء کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ ان مقاصد اور خواہشوں کو اس دنیا کے چھوٹے سے چھوٹے جزو کی مثال سمجھ لینے سے طبیعت کی خود رانی تشریف لے جاتی ہے کیونکہ دنیا کے بقیہ حصص کا کسی ایک شخص کے اعمال سے امکان متاثر ہونا سمجھ میں آجاتا ہے۔ فکر کی یہ غیر جانبداری جو تلاش حق میں خلوص کے ساتھ کام آتی ہے ذہن کی وہی خاصیت ہے جو عالم عمل میں انصاف کے نام سے مشہور ہے۔ عالم جذبات میں یہی وہ ہمہ گیر محبت ہے جو ہر خاص و عام کے ساتھ ہو سکتی ہے اور صرف ان افراد کے لئے مخصوص نہیں ہوتی جنہیں ہم کار آمد یا قابل تعریف خیال کرتے ہیں۔ پس فکر نہ صرف مقاصد خیال کو وسیع تر بناتی ہے بلکہ ہمارے مرجع اعمال و جذبات کو بھی وسیع کر دیتی ہے۔ اس سے ہم صرف اوس شہریناہ کے قیدی نہیں رہتے جو باقی دنیا بھر کے دشمنوں سے گھری ہوئی ہو بلکہ ہم کو تمام عالم کی شہریت کے حقوق حاصل ہو جاتے ہیں۔ انسان کی اصلی آزادی اسی طرح کی شہریت میں مضمر ہے اور کوتاہ نظری کی امید و بیم سے نجات بس اسی طرح ہو سکتی ہے۔

پس قدر و قیمت فلسفہ کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ فلسفہ کا مطالعہ اس خیال سے کرنا ہی نہ چاہیئے کہ اس کے مسائل کا کوئی معین حل نکل آئے گا۔ کیونکہ ان مسائل کے معین جوابوں کا صحیح ہونا معلوم ہی نہیں ہو سکتا۔ ان سوالات کو جان لینا بس یہی مقصد مطالعہ ہے۔ کیونکہ تصور امکانات کو انہی سے فروغ ہوتا ہے۔ تخیل کی عقل پر واز انہی سے تقویت پاتی ہے۔ اور حکمانہ یقینات جو ذہن کی قوت فکر یہ کو مسدود کئے ہوئے ہیں انہی سے زائل ہوتے ہیں بلکہ فلسفیانہ فکر میں سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ مطلوبہ عظمت عالم کے فیض سے فکر کرنے والے کی ذات میں بھی شان عظمت پیدا ہو جاتی ہے اور عالم سے متحد ہو رہنے کی اہلیت آجاتی ہے جو ذہن کے حق میں معراج کمال ہے:۔

— — — — —

## فلسفہ کے متعلق کتابیں

جو طالب علم ابتدائی علم فلسفہ کا حاصل کرنا چاہتا ہو وہ عظیم الشان فلاسفہ کی بعض کتابوں کا مطالعہ کرے یہ سہل تر اور مفید ہوگا بہ نسبت اس کے کہ زمانہ حال کے مختصرات سے استفادہ کرے کتب ذیل کی سفارش کی جاتی ہے۔

- افلاطون - ریملک خصوصاً مقالہ چہارم و پنجم - دیوس اور دگھن کا ترجمہ گولڈن ٹریٹری سیریز  
 ڈیکارٹس - مراقبات ترجمہ الدین و روس کیمرن یونیورسٹی پریس -  
 اسپینوزا - اخلاق - ترجمہ سیل و عسکٹ و امیلیہ اسٹرلنگ -  
 لائبنٹز - دی موناڈالوجی (علم افراد) ترجمہ آر لانا آکسفورڈ ۱۸۹۸ -  
 برکلی - تین مکالمے ہیلاس و فیلو سافس کے -  
 ہیوم - انکویری کنسنٹنگ ہیومن انڈر اسٹینڈنگ -  
 کانت - بروکھمنٹھ ٹو ایوری فیوچر میٹافزک -

# صَدِّقَاتِ مَدِّ مَسَائِلِ فِلْسَفَہ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
علی اہمیت	علی وہم کا	۱۶	۳۲	تناقض	تناقص	۲۲	۱
قیود	قیو	۲۴	۳۳	اور میز تک	میز تک	۲۰	۳
یو بنا کے	پر بنا کے	۹	۳۴	روشنی کی	روشنی	۲۴	۷
جیسا کہ	جب کہ	۱۲	۳۵	اپنے آپ کو	اپنے کو	۲۵	۷
معلومہ	معروفہ	۱۸	۳۶	بالیقین	بالیقین	۱۴	۱۱
ان احکام سے	احکام سے	۲۳	۵۸	کوئی	کو کوئی	۱۸	۱۶
احدیت	احدیث	۱۴	۶۴	کس قسم	کسی قسم	۴	۲۲
خطا	غلط	۱۵	۹۳	اور	دور	۵	۷
معین تصور	معین	۲۵	۱۰۵	اور علم ہیئت	اور فلکیات علم ہیئت	۲۱	۷
چختے	چنچتے	۲	۱۳۴	ذہنوں	دہنوں	۱۶	۲۶
رامیلیہ	وامیلیہ	۷	۱۳۸	اشیائے معلومہ	اخیای معلومہ	۲	۳۲

पुस्तकालय  
गुरुकुल कांगड़ी



Entered in Database  
(182)06  
Signature with Date



